منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

المجلد الخامس

دار الكتاب

قم إيران

تلفن ٢٤٥٦٨

Murawwij

منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

تأليف

السيد محمد جعفر الجزائري المروج

الجزء الخامس

* منتهى الدراية فى توضيح الكفاية
* السيد محمد جعفر الجزائرى المروج
* الجزء الخامس
* مطبعة الخيام ـ قم
* الطبعة الاولى عام ١٤٠٥
* عنى بنشره : المؤلف
* العدد : ٣٠٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على آلائه والصلاة والسلام على سيد أنبيائه وآله المعصومين حجج الله على عباده واللعن على أعدائهم الى يوم لقائه .

أما بعد، فهذا هو الجزء الخامس من كتابنا «منتهى الدراية في توضيح الكفاية» وقد أجريناه على منوال الاجزاء الاربعة المتقدمة ، فالمتن ثم التوضيح معلماً بالارقام، ثم التعليق بعلامة (*) ثم حواشي المصنف برمز (×) متوكلا عليه جل وعلا، ومتوسلا بولي أمره صلى الله عليه وعجل فرجه الشريف وجعلنا فداه.

فصـــل

لا يخفى (١) عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالـة على

الكشف والحكومة

(١) ينبغي قبـل توضيح المتن بيـان معنى الكشف والحكومـة ، فنقول وبـه نستعين : قـد عرفت أن مقتضى مقدمـات دليـل الانسداد ـ بعـد فرض تماميتها ـ هوحكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقاً ، وقد اختلفوا في أن حكمه هذا هل هو من باب الكشف ، يعني : أن العقل يكشف عن جعل الشارع الظن حجة حال الا نسداد لأنه ينشىء الحجية له ؟ أم من باب الحكومة ، يعني : أن العقل ـ بملاحظة تلك المقدمات ـ يحكم بحجية الظن وينشئهاله حال الانسداد كحكمه بحجية العلم حال الانفتاح وانشائها له . وبتعبير آخر : أن العقل بعد ما لاحظ مقدمات الانسداد هل يستكشف منها عن جعل الشارع الظن حجة وان احتمل مخالفته للواقع ،فالشرع منشىء لحجيته والعقل كاشف عن هذا الانشاء؟ أم أنه يحكم بوجوب متابعة الظن في مقام الامتثال من غير أن يرى للشرع دخلا في ذلك ، فالعقل يحكم بحجيته دون الشرع كحكمه بحجية العلم حال الانفتاح من غير دخل للشارع فيها .

. . . .

اذا عرفت معنى الكشف والحكومة ، فنقول : غرض المصنف من عقدهذا الفصل بيان أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هـي حجية الظن من باب الكشف أم حجيته من باب الحكومة ؟ وبيان ما يترتب على الكشف من اهمال النتيجة أوتعينها ، وسيتضح معناهما . ولما كان الامر الثاني مترتباً على بيـان مايقتضيه مقدمات الانسداد من الكشف أوالحكومة تعرض له أولا ، ثم تعرض لما يترتب على الكشف من الاهمال أو التعين، فقال:«لايخفى عدم مساعدة ...الخ» وحاصله: أن مقدمات الانسداد لاتنتج حجية الظن كشفاً يعني شرعاً ، بل مقتضاها حجية الظن حكومة يعني بحكم العقل، لانه بعد ابطال المنجز العقلي - وهوالاحتياط الذي يقتضيه العلم الاجمالي بالتكاليف - بأدلة نفي الحرج قـد وصلت النوبة الى المقدمة الخامسة - وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح- المقتضية لتعين الاطاعة الظنية عقلا ، ومع هذا الحكم العقلي المستقل في مقام الاطاعة لاحاجة الى حكم الشارع بحجية الظن ، فتكون النتيجة حجية الظن فـي مقام الاطاعة بمعنى حكم العقل بعدم جواز مطالبة المولى بأزيد من الاطاعة الظنية ، وعدم جواز اقتصار المكلف على مادونها من الأطاعة الشكية والوهمية ، هذا .

وقد تعرض لهذا البحث شيخنا الا عظم (قده) مفصلا، فقال: «الامر الثاني وهو أهم الامور في هذا الباب أن نتيجة دليل الانسداد هل هي قضية مهملة من حيث أسباب الظن فـلا يعم الحكم لجميع الامـارات الموجبة للظن الا بعـد ثبوت معمم ... أو قضية كلية لايحتاج في التعميم الى شيء ... الى أن قال : فهنا مقامات : الأول : في كون نتيجة دليل الانسداد مهملة أومعينة ... الخ» .

كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً ، ضرورة أنه معها [١] لايجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقاً ، لجواز اجتزائه بما استقل به [٢] العقل في هذا الحال [٣] (*)

وقد ظهر منه (قده) أنه جعل عنوان البحث مسألة اهمال النتيجة وتعيينها، ولما كان ذلك مترتباً على الكشف والحكومة بدأ بهما ثم لما يترتب عليهما . وهذا بخلاف المصنف (قده) فانه بدأ الفصل ببيان أن نتيجة المقدمات حجية الظن حكومة لا كشفاً ، ثم تكلم بناء على الكشف في اهمال النتيجة أوتعيينها، ولا تفاوت في اختلاف المسلكين بعد وضوح المطلب .

١) أي : مع هذه المقدمات ، وضمير « أنه » للشأن .

٢) الضمير راجع الى الموصول في « بما » المراد به حجية الظن عقلا.

٣) أي: حال الانسداد ، وضمير « اجتزائه » راجع الى الشارع.

(*) **ايقاظ** : ينبغي هنا بيان أمور :

الاول: أن الحكومة في المقام يراد بها تارة حجية الظن عقلا كحجيته شرعاً بمعنى كون الظن معياراً لاحراز الحكم نفياً واثباتاً، وامتثاله بعنوانه بحيث يصح قصد الوجه والتميز به ، ويسمى الاتيان بالحكم الواقعي المظنون بهذا الظن المعتبر عقلا كالمعتبر شرعاً بالاطاعة الظنية التي هي المرتبة الثالثة من مراتب الاطاعة في قبال الامتثال العلمي التفصيلي والاجمالي الاحتياطي. وأخرى التبعيض في الاحتياط، وهو فيما اذا لم يمكن أولم يجب الاحتياط التام في جميع أطراف العلم الاجمالي المنجز للاحكام من المظنونات والمشكوكات والموهومات، حيث ان العقل يحكم حينئذ ـ لاجل قبح ترجيح المرجوح على الراجح ـ بلزوم الاحتياط في خصوص المظنونات دون المشكوكات والموهومات ، وتسميته

. . . .

. . . .

بالحكومة حينئذ مع كونه احتياطاً ناقصاً انما هي لاجل حكم العقل بجعل الاحتياط في دائرة المظنونات .

والفرق بينه وبين الاطاعة الظنية هو : أن الاتيان بالمظنونات على الاول يكون بالاحتمال ورجاء المطلوبية ، وعلى الثاني يكون بعناوينها الخاصة ، ويسمى الاول بالتبعيض في الاحتياط والثاني بالاطاعة الظنية ، فالاول لايخرج عن الاطاعة الاحتياطية التي هي ثانية مراتب الاطاعة ، والثاني اطاعة تفصيلية ظنية وهي ثالثة مراتب الاطاعة .

الثاني: أن المراد بحجية الظن كشفاً هو استكشاف العقل بمقدمات الانسداد جعل الشارع الظن حجة على التكاليف الواقعية اثباتاً ونفياً، والاتيان بالمظنون بهذا الظن يسمى بالاطاعة الظنية كالاتيان بالمظنون بالظن المعتبر شرعاً بدليل خاص في حال انفتاح باب العلم والعلمي ، ولافرق في الاعتبار بين هذين الظنين أصلا. نعم يسمى المعتبر بدليل الانسداد بالظن المطلق وغيره بالظن الخاص.

الثالث: أنه لاسبيل الى ارادة حجية الظن عقلا من الحكومة بحيث يكون معياراً لاثبات التكاليف الواقعية ونفيها ، وذلك لان الحكومة بهذا المعنى مبنية على أمور لم يثبت شيء منها.

أحدها: صلاحية العقل للحكم بالحجية، وهي غير ثابتة، حيث ان شأنه ادراك الحسن والقبح دون الحكم ، فانه وظيفة الشارع .

ثانيها : بطلان الاحتياط وسقوطه عن درجة الاطاعة رأساً ، بدعوى قيام الاجماع التعبدي على لزوم امتثال الاحكام بعناوينها،وعدم جواز اطاعتها بالاحتياط

. . . .

. . . .

والرجاء كما حكي عن السيد الرضي وتقرير أخيه له قدس سرهما . لكنه غير ثابت أيضاً، بل خلافه ثابت، لذهاب جماعة الى كون الاحتياط نوعاً من الاطاعة بل في عرض الاطاعة العلمية التفصيلية ، فلاحظ .

ثالثها : عدم نصب الشارع الاقدس طريقاً الى ثبوت كل تكليف بعنوانه وهو الظن ، لعدم كون غيره من الشك والوهم والاصول الجارية في كل واقعة بخصوصها وفتوى الغير والقرعة محرزاً، فان حكم العقل بحجية الظن بعد تسليمه في نفسه منوط بعدم النصب الشرعي المزبور . لكنه أيضاً مخدوش ، اذ لاوجه لعدم النصب المذكور بعد وضوح بقاء التكاليف، ولزوم امتثالها بعناوينها، وعدم رضا الشارع باطاعتها رجاء واحتمالا، وعدم قدرة المكلف على احرازها حتى يتمكن من امتثال كل تكليف بعنوانه، لان المفروض انسداد باب العلم والعلمي عليه ، فان هذه المقدمات تنتج قطعاً حجية الظن شرعاً ، اذ العقل بملاحظتها يستكشف عن جعل الشارع حجية الظن وطريقيته الى الاحكام الواقعية، وكونه مناطاً لاثباتها ونفيها، ومداراً لاطاعتها على النهج الذي أراده وهو امتثالها بعناوينها الخاصة .

وعليه، فما أفاده المصف (قده) من: «أنه لامجال لاستكشاف العقل نصب الشارع الظن طريقاً الى الامتثال، لاحتمال اكتفائه بما استقل به العقل في حال الانسداد من لزوم امتثال التكاليف الواقعية ظناً ، ضرورة أنه مع استقلال العقل بذلك لايجب على الشارع أن ينصب طريقاً اليه ليكشف العقل عن ذلك» لايخلو من الغموض، اذ فيه : أن العقل لاصلاحية له للحكم بالحجية كما تقدم

. . . .

. . . .

فالمراد باستقلاله بلزوم امتثال التكاليف ظناً هو التبعيض في الاحتياط، والاتيان بالمظنونات من باب الاحتياط، وهذا غير حجية الظن في امتثال التكاليف بعناوينها كما هو المطلوب بناء على ثبوت الاجماع على عدم بناء الشريعة المطهرة على الاحتياط وامتثال الاحكام بالاحتمال .

والحاصل: أن الحكومة التي تدور نتيجة مقدمات دليل الانسداد بينها وبين حجية الظن كشفاً لايمكن أن يراد بها الا التبعيض في الاحتياط ، ولا يراد بها حجية الظن عقلا بحيث يكون مدار الاحكام نفياً واثباتاً كحجيته شرعاً .

الرابع : أن منشأ الاختلاف في كون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن حكومة أو كشفاً هو الاختلاف في مدرك عدم وجوب الاحتياط. فان كان المستند فيه استلزامه للعسر والحرج، أو اختلال النظام ، فنتيجة مقدمات الانسداد حينئذ حجية الظن حكومة أعني التبعيض في الاحتياط، وذلك لانه مقتضى بقاء التكاليف الواقعية ولزوم امتثالها ولو بدون احراز عناوينها، وعدم وجوب الاتيان بجميع الاطراف من المظنونات والمشكوكات والموهومات للعسر أو الاختلال .

وان كان المستند في عدم وجوب الاحتياط الاجماع التعبدي على ذلك وبناء الشرع على امتثال كل تكليف بعنوانه، فنتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن كشفاً اذ لابد للشارع أن ينصب طريقاً الى الاحكام الواقعية ليتمكن المكلف من احرازها به حتى يمتثلها بعناوينها . وحيث ان الاجماع مفقود ومجرد فرض ، ولم يثبت دخل احراز عناوين الاحكام في امتثالها ، فلا محيص عن الالتزام بكون نتيجة مقدمات الانسداد هي التبعيض في الاحتياط المسمى بالحكومة . نعم لو ثبت

ولا مجال لاستكشاف[1] نصب الشارع

١) اشارة الى توهم ودفعه ، أما التوهم فمحصله: اثبات حجية الظن شرعاً بقاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع ، وأن كل ما حكم بـه العقل حكم به الشرع، اذ المفروض أن العقل قد حكم باعتبار الظن حال الانسداد، فيستكشف من حكمه هذا ـ بهذه القاعدة ـ أن الشرع قـد حكم باعتباره في هذا الحال أيضاً ، فيكون حجة شرعاً .

وبالجملة: فالاطاعة الظنية حال الانسداد كما أنها عقلية كذلك شرعية بقاعدة الملازمة .

الاجماع على عدم بناء الشريعة على امتثال الاحكام بالاحتياط والاحتمال كانت النتيجة حجية الظن شرعاً ، اذ مع ارادة امتثالها بعناوينها مع انسداد باب العلم والعلمي اليها لابد من نصب الشارع طريقاً محرزاً لها حتى يتمكن العبد من اطاعتها بعناوينها، والايلزم اما ارتفاع التكاليف، واما عدم لزوم امتثالها مع بقائها واما امتثالها تفصيلا بالتشريع، وبطلان الكل بديهي، فيتعين جعل الشارع طريقاً محرزاً للاحكام ، وليس ذلك الا الظن .

فالمتحصل: أن الاجماع هنا ـ مضافاً الى كون المسألة من المسائل المستحدثة غير المعنونة في كلام القدماء حتى يعلم رأيهم، والى عدم تحققه في نفسه، لذهاب كثير الى جواز العمل بالاحتياط حتى مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي ـ لا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام ، لقوة احتمال ذهاب القائلين باعتبار احراز عناوين الاحكام فـي امتثالها الى دخل قصد الوجه والتميز في الاطاعة ، وعلى هذا فمقدمات دليل الانسداد ـ على تقدير تماميتها ـ لاتنتج الاحجية الظن حكومة أعني التبعيض في الاحتياط .

. . . .

وأما الدفع فهو : أن قاعدة الملازمة أجنبية عن المقام أعني الاطاعة الظنية التي هي من مراتب الاطاعة ، فلا تجري هذه القاعدة فيها حتى تكون الاطاعة مورداً للحكم المولوي، وذلك لان القاعدة تجري في مورد قابل للحكم المولوي كحسن رد الوديعة وقبح الظلم، ولاتجري في مورد غير قابل للحكم المولوي كالمقام أعني الاطاعة الظنية، فانها غير قابلة للحكم المولوي، فلاتجري القاعدة فيها . وجه عدم قابليتها لـه : أن الحكم المولوي متقوم بشرطين مفقودين في المقام .

أحدهما : أن يكون متعلقه فعل العبد لافعل المولى ، اذ الاحكام الشرعية لا تتعلق بفعل الشارع ، وانما تتعلق بأفعال العباد ، وفعل الشارع لايتعلق به الا حكم العقل .

الثاني : أن يترتب على تعلقه بالفعل فائدة غير الفائدة التي تترتب على نفس الفعل عقلا أوتكويناً، حيث ان الحكم الشرعي من الافعال الاختيارية التي لاتصدر من العاقل فضلا عن الحكيم الا بداع عقلائي. وحيث ان هذين الشرطين مفقودان فيما نحن فيه ـ أعني الاطاعة الظنية ـ فلايكون قابلا للحكم المولوي حتى تجري فيه قاعدة الملازمة لتثبت بها شرعية الاطاعة الظنية .

وجه عدم تحققهما فيه: أن الاطاعة الظنية تنحل الى أمرين : أحدهما عدم وجوب الاطاعة العلمية ، لعدم التمكن منها ، ولازم عدم وجوبها قبح مؤاخذة الشارع على تركها .

. . . .

. . . .

ثانيهما : عـدم جواز الاكتفاء بمادون الاطاعة الظنية أعني الاطاعة الشكية والوهمية ، ولازم عدم جوازه حسن الاطاعة الظنية .

وشيء من هذين الامرين لايصلح لان يتعلق به الحكم المولوي . أما الاول فلان المؤاخذة فعل الشارع ، وقدعرفت أن فعل الشارع لا يكون مورداً لحكم نفس الشارع ، فلايتعلق به حكمه ، وانما يتعلق به حكم العقل ، فالحاكم بقبح المؤاخذة هوالعقل دون الشرع . وأما الثاني، فلانه وان كان في نفسه قابلا لحكم الشرع من جهة أن الموضوع فيـه ـ أعني الاطاعة الظنية أو الاطاعة الشكية ـ والوهمية فعل العبد، لكن حيث لايترتب على تعلق حكم الشرع بهذا الموضوع فائدة لم يكن أيضاً قابلا للحكم المولوي . توضيح ذلك : أن الاكتفاء بمادون الاطاعة الظنية يكون بنفسه منشأ لاستحقاق العقاب، كما أن الاطاعة الظنية تكون بنفسها منشأ لاستحقاق الثواب ، فلاحاجة الى أمر المولى بها ، ولاالى نهيه عن الاكتفاء بمادونها، لعدم ترتب فائدة على هذا الامر أوالنهي، اذ لو كان الغرض منهما ايجاد الداعي في نفس العبد الى العمل بالظن وترك الاكتفاء بمادونـه فهومن قبيل طلب الحاصل المحال ، لفرض حصول هـذا الغرض بحكم العقل بحسن الاول وقبح الثاني، وان كانا بدون غرض فهو قبيح على العاقل فضلا عن الحكيم.

وبالجملة : فالمورد ـ أعني بـاب الاطاعة والمعصية الـذي منها الاطاعة الظنية فيما نحن فيه ـ غيرقابل للحكم المولوي حتى تجري فيه قاعدة الملازمة لتثبت بها حجية الظن حال الانسداد شرعاً أيضاً، اما لانتفاء الشرط الاول المعتبر فيه وهو كون موضوعه فعل العبد ، لماعرفت من أن الموضوع هنا هـو المؤاخذة

من[١] حكم العقل لقاعدة [بقاعدة] الملازمة، ضرورة[٢] أنها انما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي ، والمورد هاهنا[٣] غير قابل له، فان[٤] الاطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها في حال الانسداد انما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذة الشارع بأزيد منها[٥] وعدم[٦]

وهي فعل الشارع ، فلايتعلق بهاحكم نفس الشارع ، واما لانتفاء الشرط الثاني وهو ترتب الفائدة على تعلقه غير أصل الفائدة التكوينية أو العقلية كما عرفت توضيحه .

ثم ان هذا التوهم ودفعه ذكرهما شيخنا الاعظم في تقرير الحكومة ، فقال : « وتوهم أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع مدفوع بماقررنا في محله من أن التلازم بين الحكمين انما هو مع قابلية المورد لهما أما لوكان قابلالحكم العقل دون الشرع فلا كما في الاطاعة والمعصية . . . الخ».

(١) متعلق بـ « استكشاف » يعني : أنه لامجال لان يستكشف من حكم العقل نصب الشارع ، وقوله : « لقاعدة » متعلق بـ « استكشاف » وتعليل له .

(٢) تعليل لقوله : « لامجال » فهو تقريب لدفع التوهم ، وقد عرفت توضيحه ، وضمير « أنها » راجع الى قاعدة الملازمة .

(٣) أي: في باب الاطاعة والمعصية، فلايبقى مجال للملازمة حتى يستكشف منها حكم شرعي مولوي بوجوب الاطاعة الظنية كماعرفته .

(٤) تعليل لعدم قابلية المورد للحكم المولوي ، وقد عرفت توضيحه .

(٥) أي: من الاطاعة الظنية، والمراد بالازيد هو الاطاعة العلمية، وهذا اشارة الى الامر الاول مما تنحل اليه الاطاعة الظنية .

(٦) هذا اشارة الى الامر الثاني مماتنحل اليه الاطاعة الظنية ، والمراد من

جوازاقتصار المكلف بدونها، ومؤاخذة الشارع غير قابلة لحكمه[١] وهو واضح ، واقتصار[٢] المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً[٣] أو[الا] فيما أصاب الظن[٤] كما[٥] أنها بنفسها موجبة

« بدونها » هو الاطاعة الشكية والوهمية.

١) هذا هو الشرط الاول المعتبر في الحكم المولوي ، وقد تقدم بقولنا : « أحدهما : أن يكون متعلقه فعل العبد . . . الخ » .

٢) مبتدأ خبره « لما كان . . . الخ » وضمير « دونها » راجع الى الاطاعة الظنية ، وهذا اشارة الى بيان انتفاء الشرط الثاني مما يعتبر في الحكم المولوي هنا أي في الاطاعة الظنية ، فقوله : « بنفسه » اشارة الى وجه عدم الفائدة في النهي المولوي عن الاكتفاء بمادون الاطاعة الظنية ، اذ الفائدة ـ وهي احداث الداعي للعبد الى الترك ـ موجودة في ذاته من دون حاجة الى نهي الشارع ، حيث ان العقل كاف في احداث الداعي الى ترك مادون الاطاعة الظنية، فالنهي حينئذ يكون من تحصيل الحاصل .

٣) يعني : سواء أصاب الظن وأخطأ مادونه ـ أعني الشك والوهم ـ فالعقاب يكون على تفويت الواقع ، أم أخطأ الظن وأصاب مادونه ، فالعقاب حينئذ يكون على التجري ، وقوله : « أو فيما أصاب الظن » يعني : أو يكون الاقتصار على مادون الظن موجباً للعقاب في خصوص ما اذا أصاب الظن وأخطأ مادونه ليكون العقاب على تفويت الواقع ، هذا بناء على كون النسخة « أو » وأما بناء على أنها « الا » فلم يظهر لها معنى صحيح ، فتأمل جيداً .

٤) لتفويته الواقع عن اختيار بترك العمل بالظن المفروض كونه مصيباً .

٥) عدل لقوله : « موجباً » وضميرا « أنها ، بنفسها » راجعان الى الاطاعة الظنية .

المثواب أخطأ(١) أو أصاب(٢) من دون(٣) حاجة(٤) الى أمر بها أو نهي عن مخالفتها ، كان(٥) حكم الشارع فيه مولوياً بلا ملاك(٦) يوجبه كما لايخفى ، ولا بأس به ارشادياً(٧) كما هو(٨) شأنه في حكمه بوجوب

---

١) والثواب يترتب حينئذ على الانقياد .

٢) والثواب حينئذ على الاطاعة الحقيقية .

٣) متعلق بكل من « موجباً للعقاب » و « موجبة للثواب » وضميرا « بها ، مخالفتها » راجعان الى الاطاعة الظنية .

٤) يعني : أن الحكم المولوي يكون لغواً ، لعدم ترتب فائدة عليه كما عرفت .

٥) هذا جزاء الشرط في قوله : « لماكان » وجملة الشرط والجزاء خبر « واقتصار » ، وضمير « فيه » راجع الى عدم جواز اقتصار المكلف .

٦) خبر « كان حكم » و « مولوياً » حال من « حكم الشارع » و « يوجبه » صفة للملاك ، والضمير المستتر راجع الى الملاك والبارز الى حكم الشارع .

٧) حال من الضمير في « به » الراجع الى حكم الشارع ، يعني : لابأس بحكم الشارع ـ في عدم جواز الاكتفاء بما دون الظن ـ ارشاداً الى حكم العقل به اذ الممتنع جعل الحكم المولوي لوجوب الاطاعة الظنية ، لا الحكم الارشادي.

٨) الضمير راجع الى الارشاد المستفاد من قوله : « ارشادياً » وضميرا « شأنه حكمه » راجعان الى الشارع ، يعني : كما أن الارشاد شأن الشارع في حكمه بوجوب الاطاعة ، قال شيخنا الاعظم بعد عبارته المتقدمة بقليل: « حتى أنه ـ أي الشارع ـ لو صرح بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية كان الامر والنهي للارشاد لا للتكليف، اذ لا يترتب على مخالفة هذا الامر والنهي الا ما يترتب على ذات المأمور به والمنهي عنه أعني نفس الاطاعة والمعصية . . . الخ » .

الاطاعة وحرمة المعصية ، وصحة نصبه(١) الطريق [نصب الطريق]

١) هذا دفع لمايمكن أن يتوهم في المقام ، توضيح التوهم: أن عدم قابلية الاطاعة الظنية للحكم المولوي انماهوفيما اذالوحظ الظن طريقاً لاحراز الواقع بالظن ، ضرورة أنه لافائدة حينئذ في هذا الحكم المولوي بعد حكم العقل بلزوم احراز الحكم الواقعي بالظن ، دفعاً للعقوبة المحتملة في صورة ترك العمل به. وأما اذالوحظ الظن موضوعياً بحيث يترتب المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته مع قطع النظر عن الواقع كسائر الاحكام الظاهرية ، فلاوجه لمنع تعلق الحكم المولوي بالعمل بالظن واستكشاف حكمه من حكم العقل بقاعدة الملازمة.

فالمتحصل : أنه يمكن استكشاف حجية الظن شرعاً بقاعدة الملازمة .

وأما الدفع فتوضيحه : أن نصب الطريق لابملاك احراز الواقع وان كان جائزاً ، لكن لايمكن استكشافه بقاعدة الملازمة ، وذلك لاعتبار وحدة الموضوع في الحكم الشرعي والعقلي في هذه القاعدة كالظلم ، حيث انه موضوع لحكم العقل- أعني القبح- وهوبنفسه موضوع أيضاً لحكم الشرع أعني الحرمة. وهذا بخلاف المقام، فان الظن الملحوظ طريقاً صرفاً لاحراز الواقع- وهوالموضوع للحجية العقلية - غير الظن الملحوظ طريقاً شرعاً ، اذ على التقدير الاول يكون الفعلي هو الحكم الواقعي ، وعلى الثاني يكون الفعلي هو الحكم الظاهري ، لامتناع فعلية حكمين واقعي وظاهري معاً لموضوع واحد ،كما تقدم الكلام في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فراجع .

وبالجملة : فلا مانع من تعلق الحكم المولوي بالظن ، لكن لابنحو حكم العقل به ، بل بملاك آخر كالتسهيل على المكلف، فان نصب طريق خاص لامتثال

وجعله في كل حال بملاك (١) يوجب نصبه ، وحكمة داعية اليه لاتنافي (٢) استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو (٣) حال الانسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولوياً ، لما عرفت (٤) .

فانقدح بذلك (٥) عدم صحة تقرير المقدمات الا على نحو

الاحكام ربمايوجب ضيقاً عليه، فيرفعه الشارع بجعل الحجية لمطلق الظن بالحكم الشرعي .

١) أي : لابملاك حكم العقل به بل بملاك التسهيل مثلا ، وضمير « جعله » راجع الى الشارع ، وقوله : « وحكمة » عطف تفسيري للملاك .

٢) خبر قوله : « وصحة » ودفع للتوهم المزبور، وقد عرفت توضيحه .

٣) كالامتثال الظني ، والمراد بـ « بنحو آخر » هوالامتثال العلمي .

٤) يعني: من عدم قابلية باب الاطاعة للحكم المولوي بقوله: «والموردهاهنا غير قابل له . . . » فهو تعليل لقوله : « من دون استكشاف » و « من دون » متعلق بـ « يحكم » .

٥) أي: باستقلال العقل بالاطاعة الظنية حال الانسداد، وعدم استكشاف الحكم المولوي بها بقاعدة الملازمة ظهر: أن نتيجة المقدمات هي الحكومة دون الكشف، وقدعرفت سابقاً مبنى الكشف والحكومة . قال الشيخ الاعظم بعد تقرير الكشف والحكومة مالفظه : « الحق في تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثاني ، وأن التقرير على وجه الكشف فاسد ، أما أولا فلان المقدمات المذكورة لاتستلزم جعل الشارع للظن مطلقاً أوبشرط حصوله من أسباب خاصة حجة ، لجواز

الحكومة دون الكشف . وعليها [1] [وعليه] فلا اهمال في النتيجة

أن لايجعل الشارع طريقاً للامتثال بعد تعذر العلم أصلا . . . الخ » .

عدم الاهمال فى النتيجة على الحكومة

١) أي : وعلى الحكومة ، وبناء على كون النسخة « وعليه » فالضمير راجع الى تقرير المقدمات على الحكومة ، وكيف كان فهذا شروع فيما يترتب على الحكومة والكشف من اهمال النتيجة وعدمها ، وتوضيح ما أفاده في ذلك : أنه ـ بناء على الحكومة ـ لااهمال في النتيجة أصلا لاسبباً ولامورداً ولامرتبة، بل هي معينة، لكنها من حيث الاسباب كلية ، ومن حيث الموارد والمرتبة جزئية، اذ الاهمال في النتيجة يكون في صورة الشك والترديد في الحكم ، ولايتصور الشك والترديد من الحاكم ـ وهوهنا العقل ـ في حكمه الفعلي، لانه اذا أحرز مناط حكمه بشيء حكم به، والا لم يحكم أصلا، لأنه يحكم مع الشك والترديد .

أما عدم الاهمال من حيث الاسباب ـ بمعنى كلية النتيجة وعدم اختصاص حجية الظن الانسدادي بحصوله من سبب دون سبب ـ فلان المناط في حكم العقل بلزوم العمل بالظن هو أقربيته الى الواقع من الشك والوهم، وهذا المناط لايختلف باختلاف أسباب الظن ، فالنتيجة كلية ـ وهي معينة ـ لامهملة .

وأما عدم الاهمال بحسب الموارد ـ أي المسائل الفقهية ـ وكون النتيجة بحسبها جزئية معينة، فلان المتيقن من حكم العقل بكفاية الاطاعة الظنية هو ما اذا لم يكن للشارع مزيد اهتمام به، اذ لو كان كذلك ـ كما في النفوس والاعراض والاموال ـ لم يستقل العقل بكفاية الظن فيه ، بل حكم بوجوب الاحتياط فيه ، وحيث كان لحكم العقل بكفاية الاطاعة الظنية حال الانسداد قدر متيقن بحسب الموارد كانت نتيجة

. . . .

مقدمات الانسداد جزئية معينة أيضاً وليست مهملة .

وأما عدم الاهمال بحسب المرتبة ، فلان النتيجة هي حجية خصوص الظن الاطميناني ان كان وافياً ، والا فيتعدى عنه الى غيره بمقدار الكفاية بحيث لايلزم من الاحتياط في سائر الموارد ـ التي لم يقم ظن اطميناني على الحكم الشرعي فيها ـ عسر أوحرج ، فان استلزم الاحتياط فيها عسراً أو حرجاً لم يقتصر على الظن الاطميناني ، بل يتعدى الى غيره بمقدار ارتفاع الحرج .

وكيف كان فالنتيجة بحسب المرتبة أيضاً معينة جزئية ، لاأنها مهملة ، هذا . وقد أفاد شيخنا الاعظم نظيرما أفاده المصنف (قدهما) مع اختلاف في كيفية الاستنتاج بحسب الموارد، فقال « وعلى الثاني : ـ أي تقرير الحكومة ـ يقال: ان العقل مستقل بعدم الفرق في باب الاطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه الى آخره ، ولا بين محرماتها كذلك، فيبقى التعميم من جهتي الاسباب ومرتبة الظن. . . . اذ العقل لايفرق في باب الاطاعة الظنية بين أسباب الظن، بل هو من هذه الجهة نظير العلم لايقصد منه الا الانكشاف. وأما من حيث مرتبة الانكشاف قوة وضعفاً فلا تعميم في النتيجة، اذ لايلزم من بطلان كلية العمل بالاصول التي هي طرق شرعية الخروج عنها بالكلية، بل يمكن الفرق في مواردها بين الظن القوي البالغ حدسكون النفس في مقابلها، فيؤخذبه، وبين مادونه فلايؤخذبها ». وقدظهر من صدرعبارته جعل النتيجة كلية بحسب الموارد مطلقاً، بخلاف المصنف حيث خصها بغير الموارد التي اهتم الشارع بها كالدماء والاعراض ، واحتاط في تلك الموارد ولم يعول فيها على الظن .

أصلاسبباً ومورداً ومرتبة [١] ، لعدم تطرق الاهمال و[أو] الاجمال في حكم العقل ، كما لا يخفى.

أما بحسب الاسباب فلاتفاوت بنظره فيها [٢] .

وأما بحسب الموارد [٣] ،فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام ، واستقلاله [٤] بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج والدماء ، بل [٥] وسائر حقوق الناس مما لايلزم من الاحتياط فيها العسر .

---

١) قوله: « سبباً ، مورداً، مرتبة » بيان لقوله : « أصلا » و«لعدم» تعليل لعدم الاهمال، وقدمر توضيحه بقولنا: اذ الاهمال في النتيجة يكون في صورة الشك... الخ.

٢) أي : فلا تفاوت بنظر العقل بين الاسباب ، فكل من الظن الاطميناني الحاصل من خبر العدل، والقوي الحاصل من خبر الثقة، والضعيف الناشىء من الشهرة الفتوائية حجة بحكم العقل ـ في حال الانسداد ـ بوزان واحد، وضمير « فيها » راجع الى الاسباب .

٣) تقدم توضيحه بقولنا : وأما عدم الاهمال بحسب الموارد . . . الخ .

٤) عطف على « عدم » في قوله: «بعدم» يعني: فيمكن أن يقال باستقلال العقل بوجوب الاحتياط ، وضمير « فيه » في الموضعين راجع الى الموصول في « فيما » في الموضعين أيضاً المراد به المورد .

٥) اضراب عن استقلال العقل بوجوب الاحتياط في الفردين الى استقلاله بوجوبه في الفرد الخفي أيضاً ممايمكن القول بوجوب الاحتياط فيها مالم

وأما بحسب المرتبة فكذلك (١) لا يستقل الا بلزوم التنزل الى [الا بكفاية] مرتبة الاطمينان من الظن الاعلى تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر (٢).

يوجب عسراً أو حرجاً، وأما في الموارد الثلاثة فيجب فيها الاحتياط مطلقاً من غير تقييد بعدم استلزامه للحرج.

١) أي: فكالموارد فيما ذكرناه من التفصيل بين الظن الاطميناني وغيره على ما تقدم توضيحه.

٢) هذا مبني على كون النتيجة التبعيض في الاحتياط، بأن يقال: ان مقتضى العلم الاجمالي بالاحكام هو الاحتياط التام، لكنه ـ لاخلاله بالنظام، أو لايجابه للعسر والحرج ـ يرفع اليد عنه، ويقتصر فيه على المقدار غير الموجب للعسر، فان ارتفع العسر برفع اليد عن الاحتياط في موهومات التكليف فقط اقتصر عليه، ووجب الاحتياط في غيرها من المظنونات والمشكوكات، بل اذا ارتفع العسر بتركه في بعض موهات التكليف ـ وان كان مما ظن اطميناناً عدم التكليف فيه ـ اقتصر عليه، ووجب الاحتياط في البعض الاخر من موهومات التكليف وان كان من المظنون اطميناناً عدم التكليف فيه.

وبالجملة: لابد في رفع اليد عن الاحتياط التام من الاقتصار على ما يرتفع به محذور الاختلال أو العسر، وهذا هو المراد بقوله: «في دفع محذور العسر» (*).

(*) لكن الذي ينبغي أن يقال بناه على مبنى المصنف ـ وهو الحكومة ـ: ان المنجز لما كان هو العلم بالاهتمام أو الاجماع، لسقوط العلم الاجمالي ـ بسبب استلزام الاحتياط العقلي للاختلال أو العسر ـ عن التأثير، فالتعميم والتخصيص من حيث المرتبة والسبب والمورد تابعان للعلم بالاهتمام والاجماع

وأما على تقرير الكشف [١]، فلو قيل بكون النتيجة هـو نصب

التفصيل في اهمال النتيجة وتعيينها على الكشف

١) لما كان معنى حجية الظن على الكشف هو نصب الشارع الظن ـ حال الانسداد ـ طريقاً، فالوجوه المتصورة في نصب الطريق الظني ثلاثة:

الاول: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنصوب هو الطريق الواصل بنفسه، بمعنى كون المقدمات الجارية في الاحكام موجبة للعلم بجعل الشارع طريقاً معيناً واصلا بنفسه، فلاحاجة في تعيين ذلك الطريق الى غير المقدمات الجارية في نفس الاحكام، وعليه فالطريق الظني الذي يكشف عنه دليل الانسداد هو كل مايورث الظن بالحكم مما وصل بنفسه الى المكلف اذا لم يكن بعض أفراده متيقن الاعتبار بالنسبة الى بعضها الاخر، فيكون مثل هذا الظن حجة مطلقاً يعني سواء حصل من الخبر الصحيح أم الموثق أم الحسن أم الضعيف المنجبر بعمل المشهور أم الاجماع المنقول أم غيرها، فلو كان بينها تفاوت فالواصل الى المكلف هو الظن الحاصل من ذلك السبب الخاص كخبر العدل الامامي دون غيره، لتعلق غرض الشارع

ففي كل مورد ثبت وجوب الاحتياط فيه شرعاً لذلك أي للاجماع أو للعلم بالاهتمام وجب فيه الاحتياط عقلا، لعدم وصول النوبة الى الظن مع التمكن منه، وكل مورد لم يثبت فيه الاحتياط الشرعي ـ لعدم الاجماع ولا العلم بالاهتمام ـ لم يجب فيه الاحتياط عقلا، فلا مجال للترجيح بالمرتبة ولا بمزيد الاهتمام على مبنى الحكومة، الا اذا كان المقدار الذي قام الاجماع على وجوب الاحتياط فيه بمقدار لم يمكن فيه الاحتياط التام لاخلاله بالنظام، أو كان حرجياً، فيرجع حينئذ الى الترجيح بالمرتبة ومزيد الاهتمام، فتدبر جيداً.

. . . .

بوصول الطريق اليه وتعينه لديه ، فلولم تكن هذه المزية موجبة لتعينه لزم نقض الغرض . وسيأتي لازم هذا الوجه من اهمال النتيجة أوتعينها .

الثاني : أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنصوب هوالطريق الواصل ولو بطريقه ، بمعنى كون المقدمات موجبة للعلم بنصب الشارع طريقاً معيناً الى الاحكام ولوفرض تعينه لنا بغير هذه المقدمات مما يوجب العلم بطريقيته وتعينه كاجراء مقدمات الانسداد مرة ثانية في نفس الطريق للكشف عنه ، بأن يقال : ان مطلق الظن صار حجة بدليل الانسداد، ولم يعلم رضى الشارع بخصوص طريق دون آخر، والاحتياط في الطرق باطل، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، ويستكشف منها حينئذ نصب طريق خاص. والفرق بين الانسداد الكبير الجاري في نفس الاحكام وبين الجاري في الطرق هو : أن الاول يثبت رضى الشارع بتحصيل المكلف الظن بالحكم الشرعي، وأن الحجة عنده طبيعة الظن بلا نظر الى الخصوصيات، وأما الثاني فيتكفل تعين تلك الطرق الظنية التي اقتضتها مقدمات الانسداد الجارية في الاحكام .

وبالجملة : فالمنصوب على هذا الوجه هوماعينته المقدمات ولو باجرائها مرة ثانية ، وسيأتي لازم هذا الوجه أيضاً من اهمال النتيجة أوتعينها .

الثالث : أن يستكشف بالمقدمات نصب طريق الى الاحكام واقعاً بمعنى كون المقدمات موجبة للعلم بنصب الشارع طريقاً الى الاحكام ولو لم يصل الينا ولم يتعين لنا لابنفسه ولا بطريق يؤدي اليه كانسداد آخر جار في نفس الطريق. وعليه فالثابت بمقدمات الانسداد هو حجية ظن بنحو الفرد المنتشر بين الظنون مع فرض عدم سبيل الى احراز اعتبار واحد منها بالخصوص ـ كالمستفاد من خبر الثقة مثلا ـ مع فرض اختلافها قوة وضعفاً . وسيأتي لازم هذا الوجه أيضاً .

الطريق الواصل بنفسه ، فلااهمال فيها (١)

---

١) أي : في النتيجة ، وهذا شروع في بيان لازم الوجه الاول ، وحاصله : أنه ـ بناء على كون نتيجة مقدمات الانسداد على الكشف هو نصب الطريق الواصل بنفسه ـ لااهمال فيها بحسب الاسباب، فالنتيجة حينئذ معينة، وهي اما كلية يعني أن الظن حجة من أي سبب حصل، واما جزئية ، وذلك لانه ان كان بين الاسباب ما هو متيقن الاعتبار كخبر العادل المزكى بعدلين مثلا و كان وافياً بمعظم الفقه فهو حجة معيناً دون سائر الظنون ، أما أن المتيقن الاعتبار حجة معيناً فلفرض أقوائية سببه من سائر الاسباب المفيدة للظن الموجبة لتيقن اعتباره ، وأما أن غيره ـ مما لم يتيقن باعتباره من سائر الظنون ـ لايكون بحجة، فلعدم المجال لاستكشاف حجية غير المتيقن الاعتبار بعد فرض أن الحجة هو خصوص الطريق الواصل بنفسه ، وأنه المتيقن اعتباره دون غيره.

وان لم يكن بين الاسباب ماهو متيقن الاعتبار، أو كان ولكن لم يف بمعظم الفقه كانت الحجة هو الظن الحاصل من أي سبب ، عدا ما نهى الشارع عن اتباعه كالقياس . هذا كله بحسب الاسباب .

وكذا بحسب الموارد ـ وهي الاحكام الفرعية من الطهارة والصلاة وغيرها من أحكام النفوس والاعراض والاموال ـ فان النتيجة كلية أيضاً، اذ لو لم تكن كلية ولو لاجل التردد في بعض الموارد لزم خلاف الفرض وهو وصول الحجة بلا واسطة، يعني: يلزم عدم وصول الحجة بنفسها الينا ولو كان عدم وصولها كذلك لاجل التردد في مواردها .

وأما بحسب المرتبة فالنتيجة مهملة، لاحتمال كون الطريق المنصوب خصوص الظن الاطميناني عند وفائه بالمعظم، فيقتصر عليه، اذ مع فرض الكفاية لاحاجة الى غير الاطميناني حتى يتعدى اليه .

أيضاً [1] بحسب الاسباب ، بل يستكشف حينئذ [2] أن الكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، والا [3] فلامجال لاستكشاف حجية غيره [4] ، ولا [5] بحسب الموارد ، بل يحكم بحجيته في جميعها (*) والالزم [6] عدم وصول الحجة ولولاجل التردد في مواردها كما لا

١) أي : كما لااهمال فيها بحسب الاسباب بناء على الحكومة كماعرفته .

٢) أي : حين تقرير المقدمات على نحو يستنتج منها نصب الطريق الواصل بنفسه يستكشف منها أن كل ظن من أي سبب حصل حجة ، وضمير « بينها » راجع الى الظنون .

٣) أي : وان كان بين الظنون ماهو متيقن الاعتبار .

٤) أي : غير متيقن الاعتبار .

٥) عطف على « بحسب الاسباب » وضمير « بحجيته » راجع الى الظن، وضمير « في جميعها » الى الموارد ، وقد مر توضيحه بقولنا : « وكذا بحسب الموارد . . . الخ » .

٦) أي : وان لم يحكم بحجية الظن في جميع الموارد والمسائل الشرعية لزم الخلف أي خلاف مافرضناه من كون النتيجة هي الحجة الواصلة يعني: حجية الطريق الواصل بنفسه، فيلزم من عدم الالتزام بحجية ما وصل الينا من الطرق في جميع الموارد عدم كون النتيجة حجية جميع ماوصل الينا ، ومعنى ذلك عدم وصول الحجة الينا ولـولاجل تردد ذلك الظن بيـن ظنون متعددة ، للشك في اعتبار أي واحد منها .

(*) ينبغي تقييد اطلاق العبارة هنا كما قبلها بعدم المتيقن الوافي بالموارد

يخفى . ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها [١] في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جداً (*) .

وأمـا بحسب المرتبة ، ففيهـا اهمال ، لاجل احتمال حجية خصوص الاطميناني منه [٢] اذا كان وافياً ، فلابد من الاقتصار عليه (**) .

١) أي: بحسب الموارد، وهذه الدعوى من الشيخ الاعظم (قده) قال بعد تقرير الكشف والحكومة: «ثم ان هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل ، اذ على الاول ـ وهو الكشف ـ يدعى الاجماع القطعي على أن العمل بالظن لايفرق فيه بين أبواب الفقه » . وأورد المصنف على هذه الدعوى بأنها مجازفة ، اذ لم تكن هذه المسألة معنونة في كتب القدماء حتى يثبت الاجماع فيها ، فالنتيجة بحسب الموارد كلية ، لكـن لا لمايدعيه الشيخ الاعظم من الاجماع ، بـل لمنافاة الاهمال فيها لفرض وصول الطريق بنفسه بنـاء على الكشف ، اذ التردد في الطريق مناف لوصوله وتعينه كما هو ظاهر .

٢) أي : من الظن اذا كان وافياً بجميع الاحكام أو معظمها ، وضمير «ففيها» راجع الى النتيجة ، وضمير « عليه » الى الظن الاطميناني .

كما اذا فرض وفاء خبر العادل بجميع الموارد، اذ لاحاجة حينئذ الى حجية غيره فيها . الاأن يقال: ان التقييد في العبارة الاولى يغني عن تقييدها هنا ، لان فرض تيقن الاعتبار بمقدار يكون وافياً بالموارد يغني عن غير متيقن الاعتبار في الموارد كما هو الحال في الاسباب ، فتأمل جيداً .

(*) لكن مجرد عدم تعنونها في كتب القدماء لايمنع عن دعوى الاجماع اذا كان الحكم معلوماً من مذاقهم كغيره من نظائره ، نعم لاتخلو دعوى الاجماع على التعميم بحسب الموارد عن غموض من جهة أخرى وهي: أن المفروض وصول الطريق المنصوب شرعاً بنفسه ، وقيام الاجماع عليه ينافي الوصول بنفسه .

(* *) لايخفى أن اهمال النتيجة بحسب المرتبة في غاية الخفاء ، فانه

ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، فلا اهمال فيها (١) بحسب الاسباب

(١) أي : في النتيجة ، وهذا شروع في بيان لازم الوجه الثاني من الوجوه المحتملة في نتيجة المقدمات بناء على الكشف ،وهو كون النتيجة حجية الطريق الواصل ولو بطريقه . وتوضيح ما أفاده فيه بالنسبة الى السبب هو : أن الظن بالحكم حجة ان كان سببه واحداً، وكذا ان كان متعدداً ، لكن مع التساوى في اليقين بالاعتبار أوالظن به . أما الاول ، فلان الوحدة في السبب توجب التعين الذاتي، فلااهمال في النتيجة. وأما الثاني فلان تعين بعض الافراد مع فرض التساوي بينها وعدم التفاوت بين أسبابها يكون من الترجيح بلامرجح، وهوقبيح، فلابد من الالتزام بحجية الجميع .

وان كان سبب الظن بالحكم متعدداً ، كما اذا نشأ من خبر الواحد والاجماع والشهرة وكانت الظنون متفاوتة من حيث الاعتبار ، فان كان التفاوت بينها باليقين بالاعتبار والظن به ، فالمتيقن اعتباره حجة دون غيره ، اذ الواصل الى المكلف هو المعلوم الاعتبار، نعم مع عدم الكفاية يتعدى عنه الى غيره وان كان التفاوت بينها لاجل التفاوت في نفس الظن بالاعتبار بأن يكون بعض الظنون المتعلقة بالواقع مظنون الاعتبار كخبر الامامي الممدوح بمالا يفيد العدالة، وبعضها

على تقدير كفاية الظن الاطميناني تكون النتيجة معينة ، لتعين حجيته بلا حاجة الى ضم غير الاطميناني اليه بناء على الترجيح بقوه الظن ، وبناء على عدمه فالنتيجه معينة أيضاً ، لحجية الكل حينئذ من الاطميناني وغيره ، فعلى كل تقدير لااهمال في النتيجة ، غاية الامر أنها كلية بناء على عدم الترجيح بالقوة ، وجزئية بناء على الترجيح بها. الا أن يقال: حيث ان المفروض حجية الظن كشفاً يمكن

. . . .

مشكـوك الا عتبار كالشهرة وبعضها معلوم الاعتبار كالظن الحاصل من الخبر الصحيح الاعلائي احتيج في تعيين الحجة الشرعية الى اجراء مقدمات الانسداد في الطريق المستكشف نصبه في الجملة من مقدمات الانسداد الجارية في الاحكام الواقعية ، بأن يقال : ان بـاب العلم والعلمي بالنسبة الى الطرق المنصوبة شرعاً منسد ، واهمالها غير جائز ، والاحتياط فيها غير ممكن أوغير واجب ، فيدور الامربين العمل بمظنون النصب أومشكوكه أوموهومه، والعقل يحكم ـ بمقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح ـ بتقديم مظنون الاعتبار على مشكوكه وموهومه ، هذا كله بحسب السبب .

وأمابحسب المورد، فالنتيجة ـ بناء على الكشف و كون الطريق واصلاولو بطريقه ـ عامة بالنسبة الى الموارد كالواصل بنفسه ، والا ازم عدم وصوله ولو للتردد في مواردها كما تقدم في الواصل بنفسه .

وأمابحسب المرتبة فهي مهملة، لماتقدم أيضاً من احتمال حجية خصوص الظن الاطميناني اذا كان وافياً ، والتعدي الى غيره مع عدم الوفاء .

للشارع جعل الحجية لمطلق الظن حتى المرتبة الضعيفة منه لمصلحة التسهيل مثلاعلى المكلف وان أمكن تحصيل الاطميناني منه بسهولة أيضاً، كما يمكن جعل الحجية لخصوص الظن الاطميناني، وبهذين الاحتمالين تكون النتيجة مهملة، فيتم ما أفاده المصنف قدس سره .

اولم يكن فيها تفاوت [1] أصلا لولم يكن بينها الاواحد [2] ، والا [3] فلابد من الاقتصار على متيقن الاعتبار [4] منها أومظنونه [5] باجراء [6] مقدمات دليل الانسداد حينئذ [7] مرة أومرات في تعيين الطريق المنصوب حتى ينتهي الى ظن واحد [8]

---

١) أي: لولم يكن في الاسباب تفاوت في تيقن الاعتبار وعدمه كما عرفت توضيحه ، وعليه فلا اهمال في صورتين :

الاولى : اذالم يكن بين الاسباب الموجبة للظن تفاوت في تيقن الاعتبار بل كانت متساوية من حيث الاعتبار كخبر العدل والاجماع والشهرة مثلا .

الثانية: اذا لم يكن سبب للظن الاواحد نوعي ، فالنتيجة جزئية وهي حجية خصوص خبر الواحد مثلا بأقسامه المتعددة وعدم حجية غيره .

٢) أي : واحد نوعي كالخبر الواحد في مقابل الاجماع المنقول والشهرة وغيرهما .

٣) أي : وان كان بينها تفاوت في اعتبار بعضها دون الاخرفلابد.. الخ .

٤) اذا كان التفاوت بين الظنون في اليقين بالاعتبار .

٥) اذا كان التفاوت بينها في الظن بالاعتبار ،وهو معطوف على «متيقن» .

٦) متعلق بـ «الاقتصار» يعني: لابد من اجراء مقدمات الانسداد في الطريق وقد عرفت كيفية جريانها آنفاً .

٧) أي : حين وجود التفاوت بينها باعتبار بعضها دون بعض .

٨) كما عرفته في صورة كون النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه،فالحجة هو الظن الناشىء من سبب واحد دون غيره، وقوله : « في تعيين » متعلق بـ «اجراء».

أو الى ظنون متعددة [١] لاتفاوت بينها ، فيحكم بحجية كلـها أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار ، فيقتصر عليه .

وأما بحسب الموارد والمرتبة ، فكما اذا كانت النتيجة هـي الطريق الواصل بنفسه [٢] فتدبر جيداً .

ولوقيل بأن النتيجة [٣]

---

١) كما عرفته أيضاً في الطريق الواصل بنفسه ، غاية الامرأن تعيين هذين القسمين - أعني الظن الواحد والظنون المتعددة التي لاتفاوت بينها - كان في الطريق الواصل بنفسه باجراء مقدمات الانسداد في نفس الاحكام ، وفي المقام - وهوالطريق الواصل ولو بطريقه - باجرائها ثانياً فـي الطريق الى الاحكام وثالثأ وهكذا .

٢) قد عرفت توضيحه بقولنا : «وكذابحسب الموارد فالنتيجه....الخ».

٣)هذا تعرض للازم الوجه الثالث من الوجوه المحتملة في نتيجة المقدمات بناء على الكشف ، وهي كون النتيجة حجية الطريق اجمالا يعني ولولم يصل اصلا لابنفسه ولابطريقه ،وتوضيح ما أفاده في ذلك :أن النتيجة مهملة من الجهات الثلاث، وتتعين الوظيفة حينئذ بالاحتياط التام في أطراف العلم الاجمالي بالطريق بأن يـؤخذ بكل ما يحتمل كونه طريقاً ان لم يلزم منه محذور عقلا كاختلال النظام أوشرعاً كالعسر ، وان لزم منه ذلك فلابد من التنزل من الكشف الى حكومة العقل بمـا يظن طريقيته فقط اذا لـم يكن بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار ، والافالمتعين الاخذ به كشفاً .

والوجه في تعين الحكومة في صورة تساوي الظنون: أنه لاسبيل لاستكشاف الطريق المنصوب ، والمفروض عدم وجـوب الاحتياط أوعدم جوازه، فيتعين

. . . .

المصير الى الحكومة .

وبالجملة : فمع امكان الاحتياط لا كشف ولا حكومة ، ومع عدمه يتعين الحكومة ، لفرض عدم وصول الطريق المنصوب ولو بالواسطة .

ولايخفى أن ما أفاده المصنف (قده) ـ من ابتناء اهمال النتيجة وتعيينها على أن تكون نتيجة المقدمات بناء على الكشف نصب الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل أصلا ـ تعريض بشيخنا الاعظم وغيره ، اذ الظاهر من كلامه (قده) أن لازم القول بالكشف هو الاهمال فيحتاج تعميم النتيجة حينئذ الى الوجوه التي ذكروها للتعميم ، قال الشيخ : « أما على تقدير كون العقل كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة، فقد عرفت أن الاهمال بحسب الاسباب وبحسب المرتبة ،ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه» وظاهره أن الاهمال لازم للكشف وهو ملزوم له ، ولم يكن للتفصيل بين الاحتمالات الثلاثة عين ولا أثر في كلماتهم ، فأورد المصنف على ذلك بأن تعميم النتيجة بما ذكروه لايتم على الكشف مطلقاً ، اذ محتملات الكشف كما عرفت ثلاثة ، فبناء على الاحتمال الاول يتوجه التعيين بالوجهين الاولين، كما أنه يتم التعميم بالوجه الثالث بناء على الاحتمال الثالث فقط ، ولايخفى أن المصنف قد أوضح ذلك بعبارة وافية في حاشيته الانيقة على الرسائل فلاحظها للوقوف على افاداته .

هـو الطريق ولـو لم يصل أصلا (*)، فالاهمال فيها يكون مـن

. . . .

(*) فيكون جعل الطريقية كسائر الاحكام الواقعية ذا مراتب من الانشائية والفعلية والتنجز.لكن فيه : أن الغرض من جعل الطرق لما كان رفع جهل المكلف ليقتدر على امتثال الواقعيات كان جعلها بدون وصولها أصلا ولو بطريقها لغواً ، لعدم ترتب الغرض الداعي الى تشريعها ـ وهو تنجيز الواقعيات مع الاصابة والتعذير عنها عند الخطاء ـ عليه ، فلابدأن يكون الطريق واصلا ولو بطريقه ، لوفاء الطريق الواصل ولو بطريقه بالغرض المزبور أيضاً، بخلاف مالم يصل أصلا ، فانه لايرفع حيرة المكلف ولاينجز الواقعيات ، فيلغو جعل الطريقية له ولا يترتب عليه أثر الا تضييق دائرة الاحتياط فيما أحتمل جعله طريقاً ، اذ لولا الجعل المزبور كانت دائرة الاحتياط أوسع .

ولكن لايصح أن يكون هذا الاثر غرضاً من نصب الطريق دائماً ، بل يصح أحياناً ، فجعل الطريق وان كان فـي نفسه كالاحكام النفسية قابلا لعدم الوصول الىمرتبة التنجز، الاأن ضيق الغرض الداعي الى جعله أوجب بلوغه حد التنجز، فلابد من فرض كون الطـريق المستكشف نصبه شرعاً من دليل الانسدا واصلا بنفسه أوبطريقه ، ولايصح أن يكون المستكشف طريقاً غيرواصل مطلقاً. فالعمدة في اعتبار كون الطريق المستكشف واصلا بنفسه أوبطريقه هي ضيق الغرض المذكور لا ما قيل من: « أن المقدمات تكشف لماً عن نصب الظن شرعاً، ولا اهمال في العلة ، فلا اهمال في المعلول ، فيستقل العقل بحجية الظن عموماً أوخصوصاً ، وحيث ان المقدمات علة ، فالمتعين للنصب هـو الظن في قبال الشك والوهم » وذلك لان العقل ليس هوحاكماً حتى يقال : انه ليس شاكاً فيحكمه ، بل يقطع بموضوعه ، فيحكم ، بل العقل بوسيلة مقدمات الانسداد يحرز ولو مـن باب

الجهات[١] ، ولامحيص حينئذ[٢] الا (*) من الاحتياط في الطريق بمراعات أطراف الاحتمال لولم يكن بينها[٣] متيقن الاعتبار[٤] لولم يلزم[٥] منه محذور ، والا[٦] لزم التنزل الى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمل ، فان المقام من مزال الاقدام .

---

١) الثلاث وهي الاسباب والموارد والمرتبة .

٢) أي :حين كون الاهمال من جميع الجهات .

٣) أي : بين أطراف الاحتمال ، والمراد بالاطراف الطرق .

٤) اذ لو كان ، كان هو الحجة دون غيره .

٥) قيدا «فلامحيص» وضمير« منه » راجع الى الاحتياط،يعني: أنه لامحيص عن الاحتياط في الطريق مالم يستلزم محذور الاختلال أوالعسر .

٦) أي: وان لزم المحذورمن الاحتياط فلابد من التنزل من الكشف الى حكومة العقل مطلقاً .

القدر المتيقن حجية طريق خاص شرعاً كالظن الحاصل من خبر صحيح أعلائي، ومن المعلوم أن الحكم من باب القدر المتيقن غير حكم العقل بنصب طريق خاص فقط دون غيره ، فتأمل جيداً .

(*) الصواب اسقاط « الا » أو كلمة « من » لان المقصود حين الاهمال من جميع الجهات هو اثبات الاحتياط والعمل به ، وهذه الجملة لو أبقيت على حالها تفيد عكس المطلوب ، لانها تفيد نفي الاحتياط والفرار عن العمل به كما لايخفى. وقد تقدم نظيره مع وجهه سابقاً .

وهم ودفع ، لعلك تقول [١] : ان القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد ، ضرورة [٢] أنه من مقدماته انسداد باب العلمي أيضاً [٣] .

لكنك غفلت [٤] عن أن

---

١) هذا اشكال على التفصيل في تعيين النتيجة بحسب الاسباب بناء على الكشف بين وجود القدر المتيقن الوافي بمعظم الفقه المتعين في الحجية، فالنتيجة جزئية ، وبين عدمه ، فالنتيجة كلية . وحاصل الاشكال : أنه بناء على وجود المتيقن الوافي ينهدم أساس الانسداد، اذ عمدة مقدماته انسداد باب العلمي، وعلى تقدير وجود الطريق المتيقن الاعتبار ـ كخبر العدل أو الثقة ـ ينفتح باب العلمي، فينهدم احدى مقدمات دليل الانسداد وهي انسداد باب العلمي ، فلابد من رفع اليد اما عن هذا التفصيل ليبقى الكلام على الانسداد سليماً عن الاشكال، واما من الخروج عن فرض الانسداد الى الانفتاح ، وهو خلف .

٢) تعليل لقوله : «لما كان مجال» والضمير للشأن .

٣) أي : كانسداد باب العلم، وضمير «مقدماته» راجع الى دليل الانسداد .

٤) هذا دفع الاشكال ، وحاصله : أن وجود القدر المتيقن ينافي الانسداد اذا لم يكن للانسداد دخل فيه ، وأما اذا كان القدر المتيقن الاعتبار مستنداً اليه ومعلولا له فلا ينافيه ، لامتناع أن يكون المعلول منافياً لعلته . توضيح الاستناد المزبور : أن نتيجة الانسداد هي اليقين بنصب الطريق ، وهناك يقين آخر وهو القطع بالملازمة بين نصب الطريق وكون الطريق المنصوب هو القدر المتيقن، وهذا اليقين وان لم يكن مستنداً الى دليل الانسداد ، لكن اليقين الاول مستند

المراد[١] ما اذا كان اليقين بالاعتبار من قبله[٢]،

اليه ، وهو كاف في دخالته في حصول القدر المتيقن، لان اليقين بأحد المتلازمين - وهو نصب طريق شرعاً الذي هو نتيجة دليل الانسداد - دليل على الملازم الاخر وهو حجية خبر العادل مثلا ، وأما دليل الملازمة فلا يدل الا على التلازم بين المتلازمين .

نعم يكون اليقين بالملازمة المزبورة واسطة ثبوتية لدلالة دليل الانسداد ، اذ لولا اليقين بهذه الملازمة لم يدل دليل أحد المتلازمين على الملازم الاخر، مثلا اذا ثبت بالدليل الملازمة بين وجوب قصر الصلاة للمسافر ووجوب الافطار عليه ، ثم دل دليل على أن المسافر ثمانية فراسخ ملفقة مثلا يقصر ، فيقال : ان الدليل على وجوب القصر دليل على وجوب الافطار ، ومن المعلوم أن دلالة هذا الدليل على وجوب الافطار تكون بمعونة الدليل الدال على ثبوت الملازمة بين وجوب القصر ووجوب الافطار ، فالدليل على الملازمة متمم لدلالة دليل أحد المتلازمين - وهو الصلوة في هذا المثال - على الملازم الاخر وهو الصوم، هذا وقد أشار شيخنا الاعظم الى التوهم ودفعه عند الشروع في بيان المرجح الاول فقال : « ولايتوهم أن هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصة ، للقطع التفصيلي بحجيته، لاندفاعه بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد ، فتأمل » .

١) أي : بقوله فيما تقدم : « لولم يكن بينها متيقن الاعتبار . . . »

٢) الضمير راجع الى دليل الانسداد، يعني: أن اليقين بالاعتبار ينشأ من ناحية دليل الانسداد لا غيره حتى ينافيه ، ومن المعلوم أن اليقين بالاعتبار الذي هو معلول الانسداد لاينافي عليته أصلا .

لاجل اليقين[١] بأنه[٢] لو كان شيىء حجة شرعاً كان هذا الشيىء حجة قطعاً ، بداهة أن[٣] الدليل على أحد المتلازمين انما هو الدليل على

١) تعليل لحصول اليقين بالاعتبار من دليل الانسداد ، يعني : أن الوجه في حصول اليقين باعتبار طريق مخصوص كخبر العادل من دليل الانسداد هو أن دلالة دليل الانسداد ـ الكاشف عن نصب طريق فرض كونه أحد المتلازمين ـ على الملازم الاخر وهو اعتبار المتيقن كخبر العادل أو الثقة انما هي بواسطة اليقين بالملازمة المزبورة الذي هو واسطة ثبوتية للدلالة المذكورة كما مر آنفاً ، فقوله : « لاجل اليقين » معناه : لاجل اليقين بالملازمة .

٢) الضمير للشأن ، يعني : لو كان طريق حجة شرعاً كان خبر الثقة حجة قطعاً، وهذه القضية هي تقريب الملازمة المذكورة ، ومنشأ القطع باعتباره غلبة مطابقته للواقع أو غيرها .

فالمراد من « شيىء » الفرد المنتشر من الطريق ، ومن «الشيىء» خصوص فرد معين كخبر العدل مثلا ، والتقييد بقوله : « شرعاً » لاجل ابتناء أصل التوهم على حجية الظن على نحو الكشف لا الحكومة .

٣) تعليل لكون المراد ما اذا كان اليقين بالاعتبار من قبل دليل الانسداد ، فهو في الحقيقة اشارة الى دفع ما يمكن أن يتوهم في المقام من أن الاشكال المزبور ـ وهو كون القدر المتيقن الوافي منافياً لدليل الانسداد ، لفرض انفتاح باب العلمي حينئذ ـ لم يندفع بما تقدم من أن اليقين بالاعتبار مستند الى دليل الانسداد ، وهو كاف في انسداد باب العلمي أي الظن الخاص .

وجه عدم الاندفاع: أن القطع بحجية ظن وان كان مستنداً الى دليل الانسداد، لكن اليقين بالملازمة بينه وبين حجية خبر العادل مثلا مستند الى الخارج، لا الى دليل الانسداد ، فيكون القطع بحجية خبر العادل ناشئاً من غير دليل الانسداد فيعود المحذور ، وهو عدم انسداد باب العلمي والظن الخاص .

. . . .

توضيح دفع التوهم : أن الدليل على التلازم بين شيئين ليس دليلا على وجود المتلازمين أوأحدهما حتى يعود المحذور أعني انفتاح باب العلمي، وذلك لان دليل التلازم لايثبت الا الملازمة بين شيئين، وأما وجود نفس الشيئين المتلازمين أووجود أحدهما فيحتاج الى دليل آخر. وفي المقام نقول: ان الدليل على التلازم بين حجية طريق وحجية خصوص خبر العادل مثلا ـ كقوله : لو نصب الشارع طريقاً لكان خبر العادل حجة ـ لايستفاد منه الا وجود العلقة بينهما واقعاً، وأنه اذا ثبت أحدهما ـ وهو حجية الطريق ـ ثبت الاخر أعني حجية خبر العادل أيضاً ، وأما أن الطريق حجة فعلا حتى يكـون خبر العادل حجة فعلا لكونها لازمة لحجية الطريق ـ فلايتكفله الدليل على التلازم المذكور ، بل انمايتكفله دليل الانسداد، وقد تقرر في محله أن الدليل على وجود أحد المتلازمين دليل على وجود الاخر، وأما الدليل علـى أصل الملازمة بينهما فلايكون دليلا علـى وجودهما أووجود أحدهما .

والسر فيه واضح، فان صدق القضية الشرطية لايتوقف على وجود الطرفين أوأحدهما ، ألاترى أن قوله عليه السلام في حديث(١) « اذا قصرت أفطرت ، واذا أفطرت قصرت » أو فـي حديث (٢) آخر « وليس يفترق التقصير والصيام ، فمن قصر فليفطر» انما يدل على أصل الملازمة بين التقصير والافطار ، ولايكون دليلا على ثبوت الافطار فعلا، بل ثبوته كذلك يحتاج الى دليل آخر وهو الدليل على وجوب القصر ،فان دل على وجوبه دليل ثبت فعلا وثبت وجوب الافطار كذلك

---

١ و ٢) الوسائل ج ٧ ص ١٣٠ ، الحديث ١ و ٢ .

الاخر[١]، لا[٢] الدليل على الملازمة .

أيضاً بمقتضى الملازمة بينهما ، والالم يثبت، لعدم ثبوت القصر، ولاتنافي بين عدم ثبوته فعلا ـ لعدم ثبوت القصر كذلك ـ وبين ثبوت الملازمة بينهما واقعاً، لماعرفت من عدم توقف صدق الشرطية على ثبوت طرفيها .

وبهذا البيان ظهر: أن مقصود المصنف (قده) بقوله :« انما هو الدليل... الخ» هو : أن الدليل على ثبوت الملازمة بين شيئين لايكون دليلا على وجودهما أووجود أحدهما ، بل الدليل على وجود أحدهما يكون هو الدليل على وجود الاخر، وكان هذا ـ أعني تخيل أن ثبوت الملازمة دليل على ثبوت أحد المتلازمين ـ هو منشأ التوهم المزبور، فزعم أن المقصود حصول القدر المتيقن الوافي بمجرد ثبوت الملازمة مع قطع النظر عن دليل الانسداد. وليس كما توهم ، بل المقصود حجية المتيقن الاعتبار الثابت بدليل الانسداد المثبت لحجية طريق ما ، فلابد أولا من ملاحظة دليل الانسداد ليثبت شرعاً حجية طريق ما حتى تثبت ـ بمقتضى الملازمة ـ حجية المتيقن الاعتبار ، وعليه فالدليل على الملازمة ليس دليلا على حجية خبر العادل المفروض كونه متيقن الاعتبار ، بل الدليل على حجيته هو دليل الانسداد لانه دليل على ملازمه وهو اعتبار طريق ما .

وبالجملة : فتيقن الاعتبار انما نشأ من دليل الانسداد بضميمة دليل الملازمة .

١) يعني : أن الدليل على وجوب القصر هو الدليل على وجوب الافطار ، لا الدليل على ثبوت الملازمة بينهما، اذ هو دليل على أصل الملازمة لا على وجوب الافطار .

٢) عطف على قوله : « هو » يعني : أن الدليل على وجود الملازم ـ وهو حجية خبر العادل مثلا ـ ليس هو دليل الملازمة ، بل هو الانسداد الذي يكون دليلا على أحد المتلازمين أعني : حجية طريق ما ، وقد عرفت توضيحه .

ثم لا يخفى[1] ان الظن باعتبار ظن [الظن] بالخصوص يوجب

طرق تعميم النتيجة على الكشف

١) ما أفاده المصنف هنا الى آخر الفصل تعرض لمانقله الشيخ الاعظم(قده) عن المحقق القمي والفاضل النراقي وشيخه شريف العلماء وغير هم قدس الله تعالى أسرارهم في طرق تعميم النتيجة بناء على أن تكون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن كشفاً، ونقول توضيحاً لكلامه (قده) : قدعرفت تفصيل الماتن في عموم النتيجة واهمالها سبباً وموردا ومرتبة بناء على الاحتمالات الثلاثة المتقدمة من كون النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه أوبطريقه أوالطريق ولولم يصل أصلا ، وأنه يختلف الحال باختيار كل واحد من هذه الوجوه، فتحتاج النتيجة الى تعميم بأحد المعممات الثلاثة على بعض التقادير . وغرض المصنف فعلا التعرض لما أفاده شيخنا الاعظم ومن تقدم عليه (قدهم) من جعل النتيجة بناء على الكشف مهملة بحسب الاسباب والموارد والمرتبة وتعميمها بحسب الموارد بالاجماع بلاتفصيل بين ماللشارع فيه مزيد اهتمام وغيره ، وأمابحسب الاسباب والمرتبة فقدنقل عنهم طرقاً ثلاثة للتعميم ، وما أفاده في المتن بقوله : « ثم لايخفى ان الظن باعتبار ظن . . . الخ » شروع في مناقشة المعمم الاول ، ولابأس بذكر بعض عبارات شيخنا الاعظم ثم توضيح ماأفاده المصنف ، قال الشيخ في المقام الثاني من الامرالثاني : « ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه : لاول: عدم المرجح ابعضها على بعض، فيثبت التعميم، لبطلان الترجيح بلامرجح والاجماع على بطلان التخيير ، والتعميم بهذا الوجه يحتاج الى ذكرمايصلح أن يكون مرجحاً وابطاله . . . . . ، فنقول : مايصلح أن يكون معيناً أومرجحاً أحد أمور ثلاثة : الاول كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة الى الباقي بمعنى كونه

. . . .

واجب العمل على كل تقدير، فيؤخذ به ويطرح الباقي للشك في حجيته. الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض فتعين العمل عليه . الثالث : كون بعض الظنون مظنون الحجية ، فانه في مقام دوران الامر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره اما لكونه أقرب الى الحجية من غيره . . . . . واما لكونه أقرب الى احراز مصلحة الواقع » انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علومقامه ، ثم أخذ (قده) في مناقشة المرجحات الثلاثة بقوله : « لكن المسلم من هذه في الترجيح لاينفع والذي ينفع غيرمسلم كونه مرجحاً » فراجع كلامه . وأما المصنف فلم يتعرض للمرجح الاول هنـا ، بل ذكر فيما تقدم ما يدل على ارتضائه له ، حيث قال عند بيان النتيجة بناء على الاحتمال الاول: «فلا اهمال فيها بحسب الاسباب . . . لو لم يكن بينها ماهو المتيقن » وقال بناء على الاحتمال الثاني : « والا فلابد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أومظنونه » وقال بناء على الاحتمال الثالث :« لولم يكن منها متيقن الاعتبار » .

وأما المرجح الثاني فيسأتي الحديث عنه .

وأما المرجح الثالث وهو الذي تعرض له المصنف هنا بقوله: «ان الظن باعتبار ظن . . . » فقد ارتضاه بناء على أن تكون النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه. وحاصل ما أفاده فيه : حجية الظن الذي قام على اعتباره ظن آخر ، وذلك لعدم احتمال نصب الشارع طريقاً غيره بلاقرينة ، فلولم يكن الظن المظنون الاعتبار حجة لزم أن لاتكون النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه ، وهوخلاف الفرض ، فيحصل القطع باعتباره بالخصوص حينئذ بملاحظة دليل الانسداد وان احتمل عدم حجيته في نفسه مع الغض عنه ، وعليه فالظن بالاعتبار يوجب القطع بحجية ذلك الظن سواء كان غيره حجة أم لا ، مثلا اذا تعددت الاسباب الموجبة للظن،

اليقين باعتباره [١] من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه ، فانه [٢] حينئذ [٣] يقطع بكونه حجة كان غيره [٤] حجة أولا ، واحتمال [٥] عدم حجيته بالخصوص [٦]

وحصل الظن باعتبار الظن الحاصل من خبر العدل المزكى بعدل واحد، وقلنا بأن نتيجة دليل الانسداد حجية الطريق الواصل الى المكلف ، فلامحالة يتعين هذا الظن الواصل دون غيره من الاجماع المنقول والشهرة مثلا .

١) أي : اعتبار ظن بالخصوص ، و« من باب » متعلق بـ « باعتباره »

٢) الضمير للشأن ، وقوله : « بناء » قيد لـ « اليقين » .

٣) أي : حين كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه .

٤) هذا الضمير وضمير « بكونه » راجعان الى ظن بالخصوص كخبر العدل .

٥) اشارة الى توهم، وهو: أن الظن باعتبار بعض الظنون ـ كالظن الحاصل من خبر العدل ـ لايصلح لان يوجب القطع باعتباره دون سائر الظنون الحاصلة من أسباب أخر ، اذ المفروض أن الظن الخبري مثلا لم يكن بنفسه حجة لولا دليل الانسداد ، لعدم تمامية أدلة حجية الخبر ، والالكان باب العلمي مفتوحاً ، فدليل حجية الخبر ليس الا دليل الانسداد ، ومن المعلوم أن شأنه اعتبار الظن مطلقاً من أي سبب حصل عدا مانهي عنه كالقياس، لااعتبار خصوص الظن الخبري، وعليه فقيام الظن على اعتبار بعض الظنون يكون بلاأثر ، ولايوجب اختصاص الحجية بالمظنون اعتباره .

٦) يعني: من باب الظن الخاص لابدليل الانسداد .

لاينافي[١] القطع بحجيته بملاحظة[٢] الانسداد ، ضرورة[٣] أنــه على الفرض[٤] لايحتمل أن يكون غيره حجة[٥] بلانصب قرينة ، ولكنه[٦] من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره ، لما فيه[٧] من خصوصية الظن بالاعتبار(*) .

١) خبر« واحتمال » ودفع للتوهم، توضيحه: أنه لامنافاة بين احتمال عدم حجيته بالخصوص وبين القطع بحجيته بملاحظة دليل الانسداد، اذ المفروض أن هذا الفرد الخاص واجد لمزية لم تكن في سائر الافراد، وهذه المزية ـ وهي الظن بالاعتبار ـ توجب اليقين باعتباره .

٢) متعلق بـ « القطع » وضمير« بحجيته » راجع الى « ظن بالخصوص ».

٣) تعليل لقوله : « لاينافي » وحاصله : أنه مــع فرض كون نتيجة دلـيل الانسداد نصب الطـريق الواصل بنفسه لايحتمل أن يكون غيـر الظن المظنون الاعتبار حجة بدون القرينة ، لكن يحتمل أن يكون مظنون الاعتبار حجة بدونها لخصوصية الظن باعتباره ، وضمير « أنه » للشأن .

٤) وهو كشف دليل الانسداد عن الطريق الواصل بنفسه .

٥) أي : لايحتمل حجية غير هذا الظن الخبري مثلا بلانصب قرينة أي دليل يخصص الحجية به ، لتساوي جميع الظنون في الحجية بدليل الانسداد ، وقبح الترجيح بلامرجح .

٦) الضمير للشأن ، وضميرا « هو ، غيره » راجعان الى ظن بالخصوص .

٧) تعليل لقوله :« ولكنه . . . » وضمير« فيه » راجع الى« ظن بالخصوص» و« من خصوصية » بيان للموصول .

(*) لابد أن تكون تلك الخصوصية ممايصح الاعتماد عليه في تعيين الطريق المنصوب ، والا كان كغيره من سائر الظنون ، وحيث ان المفروض كون النتيجة

وبالجملة : الامر يدور(١) بيـن حجية الكل وحجيته ، فيكون مقطوع الاعتبار

ومن هنا(٢) ظهر حال القوة ، ولعل نظر من رجح بهما(٣) [بها](*)

١) يعني : يدور الامر ـ بملاحظة دليل الانسداد ـ بين حجية جميع الظنون فيكون الظن المظنون الاعتبار حجة ، لكونه من جملتها ، وبين حجية خصوص الظن المظنون الاعتبار ـ دون سائر الظنون ـ لكونه ذامزية وهي قيام الظن على اعتباره ، فبدليـل الانسداد يكون الظن المظنون الاعتبـار على كلا التقديريـن مقطوع الاعتبار ، فالضمير المستتر فـي « فيكون » راجع الـى الظن المظنون اعتباره .

٢) أي: ومن صيرورة ظن مقطوع الاعتبار لقيام ظن على اعتباره ظهر حال الترجيح بالقوة، وصحة الاتكال عليها في تعيين الطريق، وهذا هو المرجح الثاني في كلام الشيخ كماتقدم ، وحاصله : أنه اذا كان بعض الظنون أقوى من بعض كالظن الحاصل من الخبر بالنسبة الى الشهرة الفتوائية مثلا أمكن الترجيح به كالترجيح بالظن بالاعتبار ، لصحة الاعتماد عليه فـي تعيين الطريق ، فيكون الظن القوي لاشتماله على خصوصية القوه متيقن الاعتبار ، وغيره مشكوك الاعتبار .

٣) أي: بالقوة، وبناء على تثنية الضمير ـ كما في بعض النسخ ـ فالضمير راجع الى القوة والظن بالاعتبار ، وسيأتي أن الصحيح هو تثنية الضمير .

هي الطريق الواصل بنفسه فلامحيص عن وفاء الخصوصية بتعيين الحجة، والا لزم أن لايكون واصلا بنفسه .

(*) الظاهر أن الصحيح تثنية الضمير حتى يكون الترجيح بكلا المرجحين

الى هـذا الفرض [1] ، وكان منع شيخنا العلامة أعلى الله مقامه عن

١) أي : فرض كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه ، وهذا اشارة الى ماوقع من الخلاف ـ في جواز الترجيح بكل من الظن بالاعتبار وبالقوة ـ بين المحقق القمي والفاضل النراقي وغيرهما المجوزين للترجيح بهما على مانسب اليهم وبين شيخنا الاعظم المانع عن الترجيح بهما، فانه (قده) بعد بيان المرجحات المتقدمة ناقش فيه ، فقال معترضاً على الترجيح بالقوة : «أن ضبط مرتبة خاصة له متعسر أو متعذر... الى أن قال: مع أن كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع ،اذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع في حال الانسداد ظناً يكون أضعف من غيره كما هو المشاهد في الظنون الخاصة ، فانها لسيت على الاطلاق أقوى من غيرها بالبديهة... الى أن قال: فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجعول... » وقال معترضاً على الترجيح بالظن بالاعتبار ما لفظه : « ان الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في أن مداره على الاقرب الى الواقع ، وحينئذ فاذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته أقوى ظناً بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني . . . » والمصنف (قده) يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح والمنع عنه بجعل النزاع لفظياً، بأن يقال: ان مراد الشيخ المانع من الترجيح هو عدم الترجيح فيما اذا كانت النتيجة الطريق الواصل ولو بطريقه ، أو حجية الطريق ولو لم يصل أصلا، ومقصود المجوزين هو الترجيح به اذا كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه ، اذ لو لم يكن الظن بالاعتبار والقوة معينين لما نصبه الشارع مع تقدم المظنون الاعتبار والظن القوي على غيره من الظنون لم يكن الطريق واصلا بنفسه، وهو خلاف الفرض .

ويتوجه منع شيخنا الاعظم عليهما لا على الظن بالاعتبار فقط كما جعله في بعض الحواشي. ويؤيد ماذكرنا أن المصنف أفاد هذا الجمع والتوجيه في حاشيته على الرسائل بالنسبة الى كل من الظن بالاعتبار والقوة ، فراجع الحاشية .

الترجيح بهما[١] [بها] بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل أصلا ، وبذلك[٢] ربما يوفق بين كلمات الاعلام (*) في المقام ، وعليك بالتأمل التام .

ثم لايذهب عليك أن الترجيح بها[٣] انما هو على تقدير كفايــة

١) أي : بالظن بالاعتبار وبالقوة ، أو بالقوه بناء على النسخة الثانية .

٢) أي : وبالتوجيه الذي ذكرناه من احتمال اختلاف المباني ربما يوفق . . . الخ. وقد عرفت توضيح التوجيه بقولنا: «والمصنف يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح والمنع عنه بجعل النزاع لفظياً... الخ» وقد تحصل من مجموع ما أفاده المصنف : أن الترجيح بالظن بالاعتبار وبالقوة ان تـم فلازمه كون النتيجة معينة وهي جزئية، اذ المفروض عدم حجية الظن الفاقد للمزية، وان نوقش في الترجيح بهما ـ كما أفاده شيخنا الاعظم حيث ناقش في جميع المرجحات الثلاثة ـ كانت النتيجة كلية بمعنى حجية كل ظن ، وهذا هو المراد بالتعميم .

٣) أي : بالقوة ، وكان الأولى تثنية الضمير حتى يرجع الى كل مـن الظن بالاعتبار والقوة .

٤) بحيث يجوز الرجوع في غير مورد الراجح الى الاصول النافية للتكليف من دون محذور، وأما على تقدير عدم كفاية الظن الراجح فلابد من التعدي عنه الى غيره ، فيكـون عدم كفاية الظن الراجح معمماً للنتيجة وموجباً لحجية كل ظن ، وهذا معنى قوله : « والافلابد من التعدي . . . الخ »وهذا أعني عدم كفاية

(*) لايخفى وجاهة هذا التوجيه في نفسه، لكن لايساعده ظاهر كلما تهم، فان نظر الشيخ المانع عن الترجيح الى اثبات عموم النتيجة بابطال الترجيح بالظن

الراجح[٤] (٥)، والافلابد من التعدي الى غيره بمقدار[١] الكفاية، فيختلف الحال باختلاف

ظن الراجح هو المعمم الثاني الذي ذكره شيخنا الاعظم بقوله: « الثاني من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية، حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون الى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه بأن مقتضى القاعدة بعد اهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك ثم التعدي الى الموهوم، لكن الظنون المظنونة الاعتبار غير كافية... الخ.»

١) متعلق بـ « التعدي » وضمير « غيره » راجع الى الراجح.

وهو مبني على كون النتيجة الكشف عن الطريق الواصل بنفسه، اذ لايلائم بطلان الترجيح بالظن مع استنتاج اعتبار الظن من دليل الانسداد الا مع البناء على كون النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فحمل كلامه على أن نتيجة الانسداد عنده هي الطريق الواصل بطريقه أوغير الواصل أجنبي عن مرامه. وكذا كلام النراقي فانه – على ما قيل – ظاهر في أن مراده من الترجيح بالظن اجراء مقدمات الانسداد في تعيين الطريق، ومن المعلوم أنه مبني على عدم كون النتيجة الكشف عن الطريق الواصل بنفسه، فكيف يصح حمل كلامه على كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه؟

وأما التوجيه المزبور بالنسبة الى كلمات المحقق النقي فقيل انها تساعده ولا يحضرني عبارته حتي أراجعها.

*) تخصيص الترجيح بكفاية الراجح غير سديد، لما عرفت من أن الترجيح بذي المزية ثابت على كل حال سوا وفى بجميع الاحكام أملا، غايته

الانظار[١] بل الاحوال .

وأما تعميم النتيجة بـأن قضية العلم[٢] الاجمالي بالطريق هـو الاحتياط في أطرافه ، فهـو[٣] لايكاديتم الا على تقدير كون النتيجة

---

١) اذ ربما يكون الظن بالاعتبار الموجب للترجيح حاصلا بنظر شخص دون غيره، أو الظن الراجح كافياً بنظر شخص دون نظر آخر، بل يختلف ذلك باختلاف الاحوال أيضاً، بأن يكون شخص واحد يكفي عنده الظن الراجح بمعظم المسائل أوجميعها في حال ولايكفي عنده في حال آخر ، أو يكون الظن راجحاً في حال وغير راجح في حال آخر .

٢) هذا هو الطريق الثالث من طرق تعميم النتيجة ،وقد ذكره شيخنا الاعظم بقوله : « الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن . . . » وحاصله : أنـه بناء على الكشف يكون مقتضى العلم الاجمالي بنصب الطريق هو الاحتياط في جميع الاطراف ، فالمعمم هو العلم الاجمالي .

٣) أي تعميم النتيجة،وهذا جواب «وأما» ورد للمعمم الثالث بوجهين:أحدهما ما أفاده هنا وفي حاشية الرسائل من اختصاص هذا المعمم بما اذا كانت النتيجة بناء على الكشف الطريق ولو لم يصل أصلا، اذ لو كانت هي الطريق الواصل بنفسه كان الجميع حجة، ولو كانت هي الطريق الواصل ولو بطريقه أمكن تعيينه بما تقدم من الترجيح بالظن بالاعتبار أو بالقوه، فلاوجه للاخذ بالجميع من باب الاحتياط.

أنه مع عدم الوفاء لابد من التعدي الى غير ذي المزية بمقدار الكفاية : فالاولى سوق العبارة هكذا : ان الترجيح بهامتعين ، فان وفى فهو ، والا فلابد . . . » .

هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلا. مع أن التعميم بذلك[١] لا يوجب العمل الا على وفق المثبتات من الاطراف دون النافيات[٢] الا فيما كان هناك ناف من جميع الاصناف[٣]، ضرورة[٤] أن الاحتياط فيها

١) أي: بالعلم الاجمالي، وهذا ثاني وجهي رد المعمم الثالث، توضيحه: أن هذا التعميم لا يوجب العمل الا بالطرق المثبتة للتكليف، لموافقتها للاحتياط، ولا يقتضي العمل بالنافيات، لانها مع الشك في حجيتها لا تصلح للمؤمنية، فلا يمكن الاعتماد عليها في رفع اليد عن الواقعيات، الا اذا كان هناك ناف من جميع الاصناف، كما اذا قام خبر العادل والاجماع المنقول وغيرهما على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلا، حيث ان الحجة قامت على نفي التكليف فنصلح للمؤمنية. وبهذا أجاب شيخنا الاعظم عن المعمم الثالث، حيث قال: «ولكن فيه أن قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية، كما اذا اقتضى الاحتياط في الفرع وجوب السورة وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فانه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة لاحتمال وجوبها . . .».

٢) اذ هي لا تقتضي الترك ولا تؤمن من العقوبة مع الشك في اعتبارها.

٣) للعلم حينئذ بقيام الحجة على نفي التكليف، فيحصل الامن من تبعة التكليف.

٤) هذا تعليل للمستثنى ـ أعني جواز العمل بالنافي اذا كان من جميع الاصناف ـ وتوضيحه: أنه انما جاز العمل بالنافي اذا كان من جميع الاصناف لانه حينئذ حجة صالحة للمؤمنية كما تقدم، ولا ينافي مع ذلك حسن الاحتياط بالفعل حتى يتوهم أن الحجة المثبتة للتكليف مقدمة في هذا الفرض أعني قيام الحجة على نفيه أيضاً نظراً الى موافقتها للاحتياط.

لايقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية اذا[١] لزم، حيث[٢] لاينافيه ،

وجه عدم المنافاة : أن النافي ليس مقتضياً للعمل به حتى يكون مزاحماً للاحتياط في المسألة الفرعية من باب تزاحم المقتضيين حتى يقدم الاحتياط في المسألة الفرعية أعني المثبت للتكليف ، بأن يقال : ان الاحتياط في المسألة الفقهية يقتضي الفعل ، والاحتياط في المسألة الاصولية يقتضي الترك ، فيتزاحم المقتضيان ويقدم الاول أعني الاحتياط في المسألة الفقهية . وجه عدم المزاحمة ما عرفت من أن الحجة النافية لاترفع حسن الاحتياط بالفعل ، كما اذا قامت أمارة معتبره على عدم وجوب السورة في الصلاة، فانها لاتزاحم حسن الاحتياط بفعلها ، اذ موضوع الاحتياط هو احتمال المطلوبية ، وهو باق في صورة قيام معلوم الحجة على نفي التكليف فضلا عن مشكوكها ، وحيث كانت مطلوبية الاحتياط بالفعل باقية حتى بعد قيام الحجة النافية للتكليف جاز العمل بالنافية مع بقاء حسن العمل بالمثبتة أيضاً .

١) ظرف للاحتياط في المسألة الفرعية،والضمير المستتر في« لزم » راجع الى الاحتياط ، وضمير « فيها » الى النافيات ، يعني : أنه اذا كان التكليف الالزامي محتملا في المسألة الفرعية لزم الاحتياط فيها وان قام مشكوك الاعتبار على نفيه،كما اذا قلنا بوجوب الاحتياط في الاقل والاكثر الارتباطيين على ما هو مذهب جمع. ووجه عدم اقتضاء النافيات رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية ما عرفته من أن النافيات لاتقتضي الترك ولا الامن من العقوبة .

٢) تعليل لقوله : « لايقتضي » والاولى دفعاً لاحتمال كونه ظرفاً ابداله بـ« لانه لاينافيه » يعني : أن النافي للتكليف لاينافي الاحتياط في المسألة الفرعية كما عرفت توضيحه .

كيف[1] ؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كمالايخفى، فما ظنك بما لايجب الاخذ بموجبه[2] الا من باب الاحتياط فافهم[3].

١) أي : كيف ينافي مشكوك الاعتبار الاحتياط في المسألة الفرعية؟ والحال أن النافي المعلوم الاعتبار لاينافي الاحتياط في المسألة الفرعية ، فغرضه من قوله: « كيف » هوأن مشكوك الحجية ليس بأقوى من معلوم الحجية، فكما أن معلوم الاعتبار لاينافي حسن الاحتياط بالفعل ، فكذلك مشكوك الاعتبارلاينافيه بطريق أولى . وضمير « فيها »راجع الى المسألة الفرعية .

٢) بفتح الجيم أي: مقتضاه ، وضميره راجع الى الموصول في « بما » المرادبه النافي، وحاصله : أنه اذاجاز الاحتياط مع قيام الحجة على نفي التكليف فكيف لايجوزمع ما لايجب الاخذ بمقتضاه الا من باب الاحتياط لكونه مشكوك الاعتبار ؟

٣)لعله اشارة الى ضعف الجواب الثاني، لان دليل الانسداد يقتضي حجية الطرق المثبتة للاحكام على ما هو مقتضى العلم الاجمالي بثبوت الاحكام في الشريعة المقدسة، وليس حجية الطرق النافية للتكليف نتيجة له حتى يتم ما ذكر في الجواب الثاني ، فالعمدة في الجواب عن المعمم الثالث هو الوجه الاول .

فصل (١)

قد اشتهر الاشكال

اشكال خروج القياس من عموم النتيجة

١) الغرض من عقد هذا الفصل بيان وجه خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حجية الظن بدليل الانسداد بناء على الحكومة، اذ لا اشكال في خروجه بناء على الكشف، اذ المفروض أن حجية الظن حينئذ تكون بجعل الشارع ،فله اثبات الحجية لبعض الظنون ونفيها عن الاخر حسبما تقتضيه المصلحة في نظره ، وعليه فالعقل لا يستكشف حينئذ عن حجية ظن نهى الشارع عنه كالقياس في كثير من الروايات الصادرة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، فلا يكرن الظن القياسي طريقاً منصوباً من قبـل الشارع لاثبات الاحكام أو نفيها ، بل الحجة هو ماعداه من الظنون ، وهذا بلا فرق بين كون النتيجة كلية من أول الامر ثم تخصص بأدلة النهي عن القياس، وبين اهمالها ثم تعيينها في الظنون ذات المزية أو تعميمها بأحد أنحاء التعميم .

وأصل هذا الاشكال من المحدث الامين الاسترابادي ـ على ماحكي ـ أورده على الاصوليين القائلين باعتبار الظن . وقد عقد شيخنا الاعظم (قده) ثالث المقامات من التنبيه الثاني للبحث عنه، فقال(قده): «المقام الثالث في أنه اذا بني على تعميم الظن ،فان كان التعميم على تقرير الكشف . . . فلا اشكال من جهة العلم بخروج القياس عن هذا العموم، لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على

بالقطع[1] بخروج القياس عـن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة ، وتقريره[2] على ما في الرسائل : «أنه كيف يجامع

حرمة العمل به . . . وأما على تقرير الحكومة ، فيشكل توجيه خروج القياس وكيف يجامع . . .» الى آخر مانقله عنه في المتن .

١) متعلق بالاشكال، والباء للسببية، يعني: أن الاشكال ينشأ من القطع بخروج القياس عن عموم النتيجة .

٢) المستفاد من هذا التقرير أمور: الاول: استقلال العقل بكون الظن في حال الانسداد كالقطع ـ في حال الانفتاح ـ مناطاً للاطاعة والمعصية .

الثاني : عدم قابلية الحكم العقلي للتخصيص .

الثالث : افادة القياس للظن بالحكم .

الرابع : منع الشارع عن العمل بالظن القياسي .

الخامس : أن احراز عدم صدور الممكن بالذات عن الحكيم منحصر في صيرورته ممتنعاً بالغير، والا فلادافع لاحتمال صدوره عنه، وذلك في التشريعيات كتشريع التكاليف الحرجية والضررية مثلا ، فانه ممكن بالذات ، ولا دافع لاحتمال صدوره منه تعالى الا قبحه بسبب منافاته لحكمته تبارك وتعالى ، وفي التكوينيات كمؤاخذة من لاذنب له من العباد ، فانها ممكنة بالذات في حقه تعالى، ولادافع لاحتمال صدورها منه عزوجل الا قبحها الموجب لامتناع صدوره منه تعالى.

السادس : أنـه لوجاز المنع عـن العمل بالظن القياسي لجاز المنع عـن العمل بسائر الظنون، فلا يستقل العقل حينئذ بالعمل بالظن، لاحتمال النهي عن غيره من الظنون أيضاً .

اذا عرفت هذه الامور عرفت تقريب الاشكال في خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومة، وتوضيحه : أنه مع استقلال العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للامتثال والعصيان كيف يمكن منع الشارع عن بعض أفراد

حكم العقل(١) بكون الظن كالعلم مناطاً للاطاعة والمعصية ويقبح(٢) على الامر والمأمور التعدي عنه(٣)،

الظن ـ وهو القياس ـ مع أن الحكم العقلي لايقبل التخصيص، ولوصح هذا المنع من الشارع لتطرق احتمال المنع في سائر الظنون، ومع قيام هذا الاحتمال لايستقل العقل بحجية الظن أصلا، وهو خلاف ما فرضناه من استقلال العقل باعتبار الظن حال الانسداد.

والحاصل: أن خروج القياس عن عموم نتيجة المقدمات ينافي استقلال العقل بحجية الظن مطلقاً حال الانسداد، وقد فرضنا استقلاله بها كذلك. قال المنصف في حاشية الرسائل في توضيح الاشكال مالفظه: «فالمنع عن اتباع مثل القياس في هذا الحال مع حصول الظن منه أو الاطمينان لايخلوا ما يكون مع عدم تحقق ما هو ملاك حكم العقل فيه، واما يكون مع تحققه، والاول مستلزم لعدم كون الانكشاف الظني أو الاطميناني مناطاً، وهو خلف، والا فلاوجه لاستقلال العقل بذلك في سائر أفرادهما، والثاني مستلزم لانفكاك المعلول عن علته التامة، وفسادهما بين».

١) هذا اشارة الى الامر الاول من الامور الستة المزبورة.

٢) الظاهر أنه معطوف على «كون» في قوله: «بكون الظن.... الخ» يعني: كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم وبقبح التعدي عنه على الامر والمأمور، والعبارة لاتخلو عن حزازة، فالاولى أن يقال: «كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للاطاعة وبقبح التعدي عنه على الامر والمأمور مع حصول الظن أو خصوص الاطمينان من القياس وعدم تجويز الشارع العمل به» ويحتمل ضعيفاً كون الواو في «ويقبح» للحال.

٣) أي: عن الظن، فلايجوز للامر ـ وهو الشارع ـ مطالبة العبد بأكثر

ومع ذلك[١] يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس ، ولا يجوز[٢] الشارع العمل به ؟ فان[٣] المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى[٤] في غير القياس ، فلا يكون[٥] العقل مستقلا ، اذ[٦] لعله نهى عن أمارة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا ، ولا دافع لهذا الاحتمال

من الاطاعة الظنية، كما لا يجوز للمأمور الاقتصار بما دونها من الاطاعة الشكية والوهمية .

١) أي: ومع كون الظن مناطاً للاطاعة والمعصية، وهذا اشارة الى الامر الثالث.

٢) اشارة الى الامر الرابع ، وهذه الجملة في موضع المفعول لقوله :« كيف يجامع » فالاولى أن يقال : « كيف يجتمع حكم العقل . . . مع نهي الشارع عن العمل به . . . » .

٣) اشارة الى الامر السادس ، وتعليل للانكار المستفاد من قوله : «كيف يجامع حكم العقل» وبيان للمحذور المترتب على نهي الشارع، يعني: لا يجتمع حكم العقل بكون الظن مناطاً للاطاعة والمعصية مع نهي الشارع عنه، لان المنع عن العمل بما يقتضية العقل . . الخ .

٤) جواب « لو فرض »وجملة الشرط وجوابها خبر « فان المنع » أي :فان المنع عن العمل بالقياس لو فرض ممكناً لجرى في غير القياس أيضاً، ومقتضى جريانه عدم استقلال العقل بحجية الظن ، وهو خلاف الفرض .

٥) هذا نتيجة جواز المنع عن العمل بظن خاص كالقياس .

٦) تعليل لعدم استقلال العقل بحجية الظن مطلقاً فيما اذا جاز النهي عن العمل ببعض أفراده كالقياس، وضمير « لعله » راجع الى الشارع، والضمير في « اختفى » راجع الى النهي عن أمارة .

الا قبح ذلك[١] على الشارع ، اذ[٢] احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لايرتفع الا بقبحه ، وهذا[٣] من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لايقبل التخصيص » انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

وأنت خبير بأنه لاوقع لهذا الاشكال[٤] بعد وضوح كون حكم

١) هذا اشارة الى الامر الخامس، أي: ولا دافع لاحتمال نهي الشارع عن أمارة مثل ما نهى عن القياس الا قبح النهي عليه الموجب لامتناعه .

٢) تعليل لانحصار دافع احتمال النهي في قبحه على الشارع ، لانه الموجب لامتناعه .

٣) اشاره الى الامر الثاني ، يعني: وحكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد على الحكومة من أفراد القاعدة الكلية وهي : أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص .

٤) أي: اشكال خروج القياس عن حجية مطلق الظن بتقرير الحكومة ،وتوضيح ما أفاده في دفع الاشكال : أن خروج الظن القياسي شرعاً لاينافي استقلال العقل بالحكم بحجية الظن ، وذلك لان للعقل حكمين : أحدهما تنجيزي ، والاخر تعليقي ، وهو ما يكون منوطاً بعدم نهي الشارع عن ظن بالخصوص ، فلو نهى الشارع عن العمل به لم يبق موضوع لحكم العقل بحجية مطلق الظن فينتفي حكمه حينئذ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لا أن موضوع حكمه باق مع ارتفاع حكمه حتى يكون تخصيصاً في حكم العقل ، ومن المعلوم أن المنافاة تكون في الحكم التنجيزي دون التعليقي ، لان حكم العقل في كيفية الاطاعة لما كان لاجل تحصيل الامن من تبعات تكاليف الشارع فهو معلق على عدم حكم الشارع نصباً وردعاً ، فاذا أمر بالعمل بطريق لايفيد الظن

العقل بذلك[١] معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلا، وعدم[٢] حكمه به فيما كان[٣] هناك منصوب ولو كان أصلا (*)، بداهة[٤] أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولاعلمي، فلاموضع لحكمه مع[٥] أحدهما، والنهي[٦] عن ظن حاصل من سبب

فلااشكال في عدم حكم العقل بقبح الاخذ به مع حكمه بالقبح في صورة عدم أمر الشارع به، فكما يكون حكم العقل معلقاً على عدم نصب الشارع فكذلك يكون معلقاً على عدم ردعه عن ظن، فلا منافاة بين خروج بعض الظنون ـ لنهي الشارع عنه ـ وبين استقلال العقل باعتبار الظن في حال الانسداد.

هذا توضيح ماأفاده المصنف هنا، وبه أجاب عن الاشكال في حاشية الرسائل فقال: « وخلاصة المقال في حل الاشكال أن يقال: ان حكم العقل بلزوم اتباع الظن في هذا الحال ليس الا على نحو التعليق بعدم المنع عنه شرعاً، فلامجال له مع المنع، لعدم مناطه وملاكه . . . ».

١) أي: باعتبار الظن بدليل الانسداد.

٢) معطوف على « كون حكم العقل » وضمير « حكمه » راجع الى العقل وضمير «به» الى اعتبار الظن المراد من اسم الاشارة وهو « بذلك ».

٣) أي: وجد، فـ« كان » هنا تامة، يعني: وبعد وضوح عدم حكم العقل باعتبار الظن في صورة نصب الشارع طريقاً ولو كان ذلك الطريق أصلا.

٤) تعليل لكون حكم العقل باعتبار الظن حال الانسداد تعليقياً، وقد عرفت توضيحه.

٥) أي: فلاموضع لحكم العقل بحجية الظن مع وجود العلم أو العلمي.

٦) يعني: أن حكم العقل معلق على عدم الردع كتعليقه على عدم النصب.

(*) لايخلو من مسامحة، لعدم كون الاصل طريقاً، ولذا تكفلت المقدمة

ليس[١] الا كنصب شيىء ، بل هو يستلزمه[٢] (*) فيما كان

وهذا اشارة الى وهم ودفعه، توضيح الوهم: أن تعليق حكم العقل بحجيه الظن على عدم نصب الشارع طريقاً في محله ، حيث ان النصب يهدم انسداد باب العلمي الذي هو من مقدمات دليل الانسداد ويوجب انفتاحه ،وأما تعليقه على عدم نهي الشارع عن العمل بظن كالقياس ، فلامجال له ، لانه ليس كنصب الطريق موجباً لانفتاح باب العلمي حتى يصح تعليق حكم العقل عليه .

١) هذا خبر «والنهي» ودفع للوهم ، وتوضيحه : أن النهي عن ظن ناش عن سبب خاص كالقياس ليس الا كنصب طريق ، حيث انه بعد النهي عنه لايصلح لان يقع به الامتثال، فلايكون مؤمناً، بل يمكن أن يقال: ان النهي عن ظن يستلزم نصب طريق لامتثال الحكم الواقعي حتى لاتفوت مصلحته، فعليه يكون النهي عن ظن كنصب طريق في اناطة حكم العقل بحجية الظن بعدمه .

٢) أي : بل النهي عن ظن يستلزم نصب طريق ، فضمير « هو » راجع الى النهي ، والضمير المتصل الى « نصب » .

الرابعة لنفيه، والمقدمة الثانية لنفي الطريق ، فلوقال « كان هناك حجة » سلم من الاشكال .

(*) لم يظهر وجه لهذا الاستلزام بعد كون اطلاق دليل ذلك الاصل شاملا لمورد النهي، فان النهي عن القياس مثلا لايدل بشيىء من أنحاء الدلالة الالتزامية على نصب طريق أوجعل أصل في مورده. ولعل مراده باستلزام النهي بقاء الاصل المجهول في مورد النهي على حاله، لا أن النهي يستلزم تشريع أصل في مورده. لكن فيه: أن جريانه منوط بعدم مانع من معارض أوخروج عن الدين مثلا ، ومجرد النهي في مورده لايكفي في جريانه .

في مورده[١] أصل شرعي ، فلا يكون [٢] نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه، بل به[٣] يرتفع موضوعه . وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن الا كالامر[٤] بما لا يفيده، وكما لاحكومة معه للعقل لاحكومة [لاحكم] له [٥] معه ،

١) الضمير راجع الى الموصول في « فيما » المراد به الواقعة التي ليست من دوران الامر بين المحذورين ، وأما فيه فلا أصل شرعي ، لانه فاعل تكويناً أو تارك كذلك .

٢) هذا نتيجة ما أفاده من أن حكم العقل بحجية الظن تعليقي، يعني: بعد ما كان حكمه معلقاً على ما ذكر فلو نهى الشارع عن بعض الظنون لم يكن ذلك رافعاً لحكم العقل عن موضوعه حتى يستشكل فيه بعدم تعقل التخصيص في الاحكام العقلية، بل يكون رافعاً لموضوع حكمه ، فضمير « نهيه » راجع الى الشارع ، وضمير « عنه »الى الظن الحاصل من القياس مثلا ، وضمير « لحكمه » راجع الى العقل، وضمير « موضوعه » الى « حكمه » .

٣) أي : بل بالنهي الشرعي يرتفع موضوع حكم العقل ، فيكون تخصصاً لاتخصيصاً حتى يكون محالا .

٤) خبر « وليس » والضمير البارز في« لايفيده » راجع الى الظن ، والمستتر راجع الى الموصول في «بما» المراد به السبب والطريق، يعني: أنه لافرق في عدم استقلال العقل في الحكم ـ لعدم بقاء موضوع حكمه ـ بين الامر بشيء لايفيد الظن كالامر باتباع خبر العادل غير المفيد للظن فضلا عن الاطمينان، وبين النهي عما يفيد الظن كالقياس، لما عرفت من كون حكم العقل في باب الاطاعة معلقاً على عدم نهي الشارع عن طريق مخصوص الى الاطاعة والا سقط ذلك الطريق عن الحجية العقلية .

٥) أي : للعقل مع نهي الشارع ،وضمير « معه » المتقدم راجع الى الامر

وكما لايصح بلحاظ حكمه الاشكال فيه(١) لا يصح الاشكال فيه بلحاظه. نعم(٢) لابأس بالاشكال فيه

يعني : كما أنـه ليس للعقل الحكم بعدم حجية ما لايفيد الظن اذا أمر الشارع باتباعه، كذلك ليس له الحكم بحجية ما يفيد الظن اذا نهى الشارع عن اتباعه .

١) أي : في الامر بما لايفيد الظن، وضمير « حكمه » راجع الى العقل وضمير « بلحاظه » الى حكم العقل بحجية الظن، وضمير «فيه» الثاني الى النهي عن سبب مفيد للظن، والمعنى واضح .

٢) استدراك على قوله : «وأنت خبير بأنه لاوقع لهذا الاشكال» وغرضه أن الاشكال في النهي عن القياس يكون من جهتين :

الاولى: من جهة حكم العقل بالاطاعة الظنية ، وقد تقدم دفعه .

الثانية: من جهة نفس نهي الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس، اذ لو فرض اصابته للواقع لم يصح النهي عنه، لانه موجب لفوات الواقع ، توضيح ذلك أنه اذا قام ظن قياسي على وجوب شيىء أو حرمته و كان مصيباً للواقع ، فالنهي عن العمل به يستلزم المحذور الملاكي من فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة والمحذور الخطابي، لكونه واجباً بحسب الواقع ، وحراماً بسبب النهي عنه، فكما أن الامر بالطريق غير المصيب مستلزم لترتب المحاذير المذكورة عليه ، فكذلك النهي عن الطريق المصيب ـ وهو هنا القياس ـ مستلزم لترتب تلك المحاذير ، نعم لايترتب شيىء منها على القياس المخطىء، كما اذا أفاد القياس الظن بوجوب صلاة الجمعة مثلا و كان مخطئاً، فان مقتضى النهي عن القياس هو حرمة البناء على وجوب صلاة الجمعة ، والمفروض عدم وجوبها أيضاً .

هذا كله فيما عدا اجتماع المثلين من المحاذير الخطابية، وأما هو ففي الامر

في نفسه[١] كما أشكل فيه برأسه[٢] بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير[٣] تقدم الكلام في تقريرها ما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق، غاية الامر تلك المحاذير ـ التي تكون فيما اذا أخطأ الطريق المنصوب ـ كانت[٤] في الطريق المنهي عنه في مورد الاصابة[٥]، ولكن من الواضح أنه لادخل لذلك[٦]

بالطرق مترتب على الطريق المصيب، وهنا مترتب على القياس المخطىء، كما اذا أدى القياس الى جواز تناول العصير العنبي مع حرمته واقعاً، فانه يجتمع فيه الحرمة الواقعية مع حرمة العمل بالقياس.

وبالجملة: فدفع اشكال النهي عن القياس من الجهة الاولى كما تقدم وسيأتي عن الشيخ الاعظم (قده) أيضاً لايغني عن دفعه من الجهة الثانية.

١) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان الى النهي.

٢) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان الى الامر، وغرضه: أن اشكال المحاذير المتقدمة في كلام ابن قبة وارد في النهي عن القياس كوروده في الامر بالطريق، وقد تقدم توضيحه آنفاً.

٣) أي: خطابية وملاكية، وقد تقدمت آنفاً، و«بملاحظة» متعلق بـ«أشكل» وبيان له، و«في جعل» متعلق بـ«تقدم».

٤) خبر «تلك المحاذير» والجملة خبر «غاية» و«في مورد الاصابة» خبر «كانت» والا ولى سوق العبارة هكذا «غاية الامر أن تلك المحاذير التي كانت في صورة خطاء الطريق المنصوب تكون في الطريق المنهي عنه في مورد الاصابة.

٥) مثلا اذا أدى القياس الى وجوب شيء وهو واجب واقعاً، فانه يجتمع مصلحة الواقع مع المفسدة المفروضة في العمل بالقياس.

٦) أي: لادخل للاشكال المتقدم في الطرق ـ وهو المحذور الخطابي

في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس[١] ، ضرورة[٢] أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة[٣] قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل[٤] ، وقد عرفت[٥] أنه بمكان من الفساد . واستلزام[٦] امكان المنع عنه

والملاكي - في اشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومة، وذلك لان اشكال خروج القياس اشكال في صحة النهي عنه من ناحية حكم العقل المنافي لهذا النهي ، لامن ناحية صحة النهي في نفسه ، وقد عرفت اختلاف الجهتين ، وعدم ارتباط احداهما بالاخرى ، لان تصحيح النهي من الجهة الاولى - وهي حكم العقل بحجية الظن مطلقاً بأحد الوجوه التي ذكرها شيخنا الاعظم وغيره وأشار الى بعضها المصنف فيماسيأتي - لايغني عن تصحيحه بلحاظ الجهة الثانية وهي نهي الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس .

١) متعلق بالاشكال .

٢) الضمير للشأن ، وهذا تعليل لعدم دخل اشكال النهي في نفسه في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس ، لان هذا الاشكال انما يكون بعد الفراغ عن صحة النهي في نفسه .

٣) يعني : مع قطع النظر عن حكم العقل بحجية الظن، وضمير «عنه» راجع الى القياس .

٤) بما تقدم تقريره عن الرسائل ، و« بملاحظة » متعلق بـ «أشكل » .

٥) في قوله : « وأنت خبير بأنه لاوقع لهذا الاشكال . . . » وضمير « أنه » راجع الى الاشكال المستفاد من قوله : «أشكل» .

٦) غرضه دفع ما ذكره شيخنا الاعظم في تقرير الاشكال بقوله : « فان المنع عن العمل بمايقتضيه العقل . . . » وتوضيح الدفع : أن احتمال المنع عن أمارة

لاحتمال [١] المنع عـن أمارة أخرى ، وقد اختفى علينا وان كان [٢] موجباً لعدم استقلال العقل، الا أنه انما يكون [٣] بالاضافة الى تلك الامارة [٤] لو كان غيرها [٥] مما لايحتمل فيه المنع

أخرى لادافع له اذا كان غيرها من سائر الامارات كافياً ، ومع كفايتها لايحكم العقل باعتبار تلك الامارة المحتمل منعها كالاولوية الظنية ،لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه ، وعدم حاجة الى اعتبارها، لوفاء غيرها من الامارات التي لايحتمل المنع عنها بمعظم الفقه ، بل يحكم العقل حينئذ باعتبار غير تلك الامارة من سائر الامارات الوافية بالفقه. وأما اذا لم تكن تلك الامارات وافية، فباب احتمال النهي عنها منسد،لماتقدم من اهتمام الشارع بالاحكام وقبح تفويتها بلاتدارك، وعدم الترخيص في مخالفة الظن حينئذ .

وبالجملة : ففي الصورة الاولى وان كان احتمال النهي عن بعض الامارات موجوداً ، لكنه لايضر بحكم العقل بحجية غيرها ، وفـي الصورة الثانية باب الاحتمال منسد ، لماعرفت من اهتمام الشارع بالاحكام .

والمتحصل : أن احتمال منع الشارع عن بعض الظنون غير قادح في استقلال العقل بحجية الظن ، اماللوفاء بالفقه ، واما لاهتمام الشارع بها .

١) متعلق بـ « واستلزام » وضمير « عنه » راجع الى القياس .

٢) خبر « واستلزام » يعني : وان كان الاستلزام موجباً ، وضمير « اختفى » راجع الى المنع .

٣) الضمير المستترفيه وضمير «أنه» راجعان الى عدم استقلال العقل بحجية الظن .

٤) أي: التي أحتمل المنع عنها كالاولوية الظنية .

٥) أي : غير تلك الامارة التي يحتمل المنع عنها ، فكلمة « غيرها » اسم

بمقدار الكفاية، والا[١] فلامجال لاحتمال المنع فيهامع فرض[٢] استقلال العقل، ضرورة[٣] عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، على مايأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع.

وقياس حكم العقل[٤] بكون الظن مناطاً للاطاعة في هذا الحال

«كان» و«بمقدار الكفاية» خبره، و«مما» بيان ل«غيرها» يعني: لو كان غير الامارة التي يحتمل المنع عنها وافياً بالاحكام كالخبر الواحد والاجماع المنقول والشهرة الفتوائية، فانه لايستقل العقل حينئذ باعتبار مثل الاولوية الظنية مما يحتمل المنع عنه، ولامانع من عدم استقلال العقل بحجيته حينئذ مع وفاء غيرها ممالايحتمل المنع عنها بمعظم الفقه.

١) يعني: وان لم يكن غيرتلك الامارةالمحتمل فيها المنع كافياً فلامجال...، لاحتمال المنع في تلك الامارة التي يحتمل النهي عنها، وذلك للاهتمام.

٢) متعلق بـ «لامجال» ووجه استقلال العقل هو: أن اهتمام الشارع بالاحكام وعدم كفاية سائر الظنون ممالايحتمل المنع عنه يوجبان استقلال العقل بحجية الظن المحتمل المنع.

٣) تعليل لقوله: «فلامجال» يعني: أن احتمال المنع مناف لاستقلال العقل، لوضوح أنه مع احتمال المنع لايحرز جميع ماله دخل في موضوع حكمه، ومن المعلوم أن عدم المانع مماله دخل في ذلك، فلايحكم العقل الا بعد احرازه، كماهو واضح.

٤) الغرض منه دفع ماذكره شيخنا الأعظم في تقرير اشكال خروج القياس بقوله: «كيف يجامع حكم العقل» وحاصل ماذكره: قياس حجية الظن في حال الانسداد على حجية العلم في حال الانفتاح، فكما أن حكم العقل باعتبار العلم حال الانفتاح لايقبل التخصيص ببعض أفراده دون بعض، فكذا حجية الظن حال

على[١] حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الانفتاح لايكاد[٢] يخفى على أحد فساده ، لوضوح[٣] أنه مع الفارق ، ضرورة[٤] أن حكمه في العلم على نحو التنجز ، وفيه على نحو التعليق .

ثم لايكاد ينقضي تعجبي لم خصصوا الاشكال[٥] (*) بالنهي

الانسداد غير قابل للتخصيص ، لمنافاته لما استقل به العقل .

وقد دفعه المصنف بماحاصله :أن هذا القياس مع الفارق، لان حكم العقل في العلم تنجيزي وفي الظن تعليقي بالتقريب المتقدم .

١) متعلق بـ « وقياس » وضمير « حكمه » راجع الى العقل ، والمراد بـ«هذا الحال» حال انسداد باب العلم والعلمي، وضمير «لها» راجع الى الاطاعة.

٢) خبر « وقياس » ودفع له ، وضمير « فساده » راجع الى القياس .

٣) تعليل لفساد قياس الظن على العلم ، وضمير « أنه » راجع الى القياس، يعني : أن قياس الظن حال الانسداد على العلم حال الانفتاح قياس مع الفارق .

٤) تعليل لكون هذا القياس مع الفارق، وضمير«حكمه» راجع الى العقل ، وضمير « فيه » الى الظن .

٥) غرضه : أنه لاوجه لتخصيص الاشكال على دليل الانسداد ـ بناء على الحكومة ـ بالنهي عن القياس المفروض افادته للظن مع وحدة الملاك فيه وفي الامر بمالايفيد الظن كاليد والسوق ، اذ كما يكون النهي منافياً لحكم العقل وموجباً لارتفاعه ، كذلك الامر ، فان العقل حاكم بقبح الاكتفاء بمادون الظن ، لكنه فيما اذا لم يأمر الشارع بالعمل بمالايفيد الظن ، فلو أمر بالعمل بمالايفيده لم يحكم العقل بقبحه ، فلافرق في انتفاء حكم العقل بين النصب والردع ، لان حكمه معلق على عدم النصب والردع .

(*) لعل وجه التخصيص كما قيل هو: أن مورد استقلال العقل بالاطاعة الظنية

عن القياس مع جريانه في الامر بطريق غير[1] مفيد للظن، بداهة[2] انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً ، مـع أنه لايظن بأحـد أن يستشكل بذلك[3] ، وليس[4] الا لاجل أن حكمه به معلق على عدم النصب ،

والحاصل : أن نصب الطريق والنهي عنه من واد واحد في أن حكم العقل معلق على عدم تصرف الشارع ، فلامجال لتقرير الاشكال بالنسبة الى خصوص النهي عن القياس كماعرفت .

١) كاليد والسوق ، فانهما أمارتان اعتبرهما الشارع وان لم يفدا الظن ، فيتوجه الاشكال بخروج القياس هنا أيضاً، ويقال : كيف يأمر الشارع بالعمل بهما حال الانسداد مع حكم العقل باعتبار الظن فقط وقبح العمل بمالايفيده ؟ وحكم العقل غير قابل للتخصيص .

٢) بيان لوجه اشتراك الاشكال بين الامر بطريق غير مفيد للظن وبين النهي عن مثل القياس ، وضمير « حكمه » راجع الى العقل .

٣) أي : أن يستشكل بالامر بطريق لايفيد الظن، بأن يقول: كيف يأمر الشارع بطريق لايفيد الظن مع استقلال العقل بعدم كفاية الاطاعة بمادون الظن ؟

٤) أي : وليس عدم الظن بأحد أن يستشكل بالامر بالطريق الا لاجل أن حكم

دون الشكية والوهمية بعد التنزل عن الاحتياط التام صورة دوران أمر اطاعة الواجبات والمحرمات المعلومة اجمالا بين دائرة المظنونات ودائرتي المشكوكات والموهومات وترجيح الاطاعة الظنية عليهما لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، وأما الاطاعة الشكية أو الوهمية زيادة على العمل بمظنونات التكاليف بسبب نصب مالايفيد الظن فهي أجنبية عن مورد حكم العقل، ولايستقل العقل بقبحه حتى ينافيه النصب المزبور

وبالجملة : فالنهي عن العمل بظن مناف لحكم العقل بالاطاعة الظنية، بخلاف نصب مالايفيد الظن ، فانه لاينافي حكم العقل ، فتأمل جيداً.

ومعه لاحكم له كما هو كذلك[١] مع النهى عـن بعض أفراد الظن ، فتدبر جيداً .

وقد انقدح بذلك[٢] أنه لاوقع للجواب عن الاشكال تارة بأن[٣]

العقل بالظن معلق على عدم نصب الشارع طريقاً خاصاً ولولم يفد الظن ، وعليه فليكن حكمه باعتبار مطلق الظن حال الانسداد معلقاً أيضاً على عدم نهي الشارع عن طريق مخصوص كالقياس فيما نحن فيه ، وضمير « معه » راجع الى النصب و« له » الى العقل .

١) أي : كما أن حكم العقل معلق مع النهي عن بعض الظنون .

الوجوه المذكورة لدفع الاشكال والمناقشة فيها

٢) أي بماذكرناه من أن اشكال القياس انما هـو بعد الفراغ عن صحة النهي في نفسه، فتصحيح النهي بأحد الوجوه الاتية لايرفع اشكال خروجه عن نتيجة دليل الانسداد بملاحظة حكم العقل، فان هذين الجوابين اللذين ذكرهما شيخنا الاعظم (قده) يدفعـان الاشكال مـن الجهة الاولى دون الثانية وهـي بملاحظة حكم العقـل ، وعلى هذا فلاربط لهما بالاشكال من الجهة التي نحن فيها .

٣) هذا هو الوجه السابع الذي اختاره شيخنا الاعظم (قده) في دفع الاشكال، قـال : « الوجه السابع هـو : أن خصوصية القياس من بين سائر الامارات هي غلبة مخالفتها للواقع كمايشهد به قوله : ان السنة اذا قيست محق الدين ، وقوله: كان مايفسده أكثر مما يصلحه، وقوله : ليس شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله ، وغيـر ذلك . وهذا المعنى لمـا خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم ، فهو انما يحكم بها لادراك أكثر الواقعيات المجهولة فاذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس فيحكم حكماً اجمالياً بعدم جواز الركون اليه . . . الخ » .

المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة، وأخرى[١] بأن العمل به يكون ذامفسدة غالبة على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة ، وذلك لبداهة[٢] أنه انما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه بملاحظة[٣] حكم العقل بحجية الظن ، ولايكاد يجدي

١) وهو الوجه السادس الذي أفاده الشيخ ، ولكن أورد عليه بعد ذلك ، قال: « ان النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل بـه ، فالنهي عن الظنون الخاصة فـي مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الامر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بحرمة العمل بالظن مع الانفتاح . . . الخ » وحاصل هذين الوجهين : أن العقل انما يحكم بلزوم اتباع الظن لكونه أقرب الى الواقع، وعدم مزاحمته بالمفسدة الغالبة وكونه غالب الايصال اليه، لاجل استيفاء مصلحته، فاذا كشف نهي الشارع عن أن الظن الحاصل من القياس غير مصيب للواقع غالباً، أوأن المفسدة المترتبة على الاخذ به أكثر من مصلحته، فلامحالة يحكم العقل بعدم جواز الركون اليه تخصيصاً لحكمه بلزوم مراعاة الظن .

٢) تعليل لقوله : « لاوقع » وتوضيحه : أن اشكال النهي عن العمل بالقياس يقع في جهتين: الاولى: في صحة النهي عنه في نفسه مع الغض عن دليل الانسداد. الثانية: في صحة النهي عنه بملاحظة الانسداد بناء على الحكومة، وأنه كيف يصح تخصيص الشارع حكم العقل بلزوم مراعاة الظن مع فرض استقلاله في حكمه، ومن المعلوم أن الوجهين المتقدمين عن شيخنا الاعظم (قده) يصححان النهي عنه باعتبار الجهة الاولى ، ولايصححانه باعتبار الجهة الثانية يعني حتى مع استقلال العقل بحجية الظن حال الانسداد .

٣) متعلق بـ «يشكل» أي: يشكل خروج القياس بملاحظة حكم العقل....الخ

صحته كذلك في الذب [التفصي] عن الاشكال في صحته[1] بهـذا اللحاظ ، فافهم فانه لايخلو عن دقة (*) .

وضمير «أنه» للشأن ، وضميرا « بخروجه، عنه » راجعان الى القياس .

٢) يعني : لايجدي صحة المنع عن القياس كذلك . يعني فـي نفسه بلحاظ كونه غالب المخالفة للواقع، أولان في العمل به مفسدة غالبة على مصلحة الواقع عند الاصابة ـ في دفع الاشكال عن صحة المنع عنه بلحاظ حكم العقل بحجية مطلق الظن. والظرف متعلق بـ « يجدي » وقد مر غير مرة أن الصواب: في ذب الاشكال .

(*) لايقال : ان المفاسد المترتبة على العمل بالقياس الموجبة للنهي عنه كافية في خروجه عن عموم نتيجة مقدمات الانسداد، لعدم استقلال العقل بحجيته مع كثرة مخالفته للواقع أوترتب مفسدة عليه ، فلاتفكيك فـي صحة النهي عن القياس بين الانفتاح والانسداد .

فانه يقال : بالفرق بيـن الانفتاح والانسداد ، اذلاطريق ـ حال الانسداد ـ لامتثال الاحكام الواقعية غير الظن، ومن المعلوم أن العقل مستقل بحجيته ، وهذا بخلاف حال الانفتاح ، لفرض التمكن من احراز الواقع بعلم أوعلمي ، ومعه لاتصل النوبة الى العمل بشيء من الطرق الموجبة للظن خصوصاً اذاكان غالب المخالفة للواقع . وحينئذ فلامحيص في خروج القياس عن هذا الحكم العقلي في ظرف الانسداد عن الالتزام بما أفاده المصنف من كون حكم العقل في باب الاطاعة معلقاً على عـدم تصرف الشارع في كيفيتها ، وليـس منجـزاً ، فاذا تصرف الشارع واكتفى في بعض الموارد بالاطاعة الشكية كما في مورد قاعدتي التجاوز والفراغ لـم يحكم العقل بعدم الاجتزاء بها ولـزوم الامتثال العلمي التفصيلي .

وأما ماقيل في جوابه[١] من[٢] منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أومنع[٣] (*) حصول الظن منه بعد انكشاف حالــه ، وأن ما يفسده

١) أي: في جواب اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة . ومراده بـ «ماقيل» الامران الاولان من الامور السبعة التي ذكرها شيخنا الاعظم في توجيه خروج القياس .

٢) هذا هو الامر الاول ، قال شيخنا الاعظم : « الاول ما مال اليه أوقال بــه بعض من منع حرمة العمل بالقياس في أمثال زماننا ، وتوجيهه بتوضيح منا: أن الدليل على الحرمة ان كان هي الأخبار المتواترة معنى في الحرمة فلاريب أن بعض تلك الاخبار فــي مقابلة معاصري الائمة صلوات الله عليهم مــن العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي عنده علم الثقل الاكبر ، ورجعوا الى اجتهاداتهم وآرائهم فقاسوا واستحسنوا وضلوا وأضلوا. . الــخ » وحاصله : أنه لامجال لاشكال المنافاة بيــن نهي الشارع عــن العمل بالقياس وبين حكم العقل بحجية مطلق الظن ، وذلك لاختصاص الاخبار الناهية عن العمل بالقياس بحال الانفتاح وعدم شمولها لحال الانسداد. وعليه فحكم العقل باعتبار مطلق الظن باق على عمومه وان حصل من القياس .

٣) هذا هو الامر الثاني، قال شيخنا الاعظم : « الثاني منع افادة القياس للظن خصوصاً بعد ملاحظة أن الشارع جمع فــي الحكم بين مايتراءى مخالفة، وفرق بين مايتخيل متؤالفة ، وكفاك في هذا عموم ماورد أن دين الله لايصاب بالعقول، وأن السنة اذا قيست محق الدين ، وأنه لاشيىء أبعد عن عقول الرجال من دين الله

(*) الاولى بحسب الترتب الطبعي تقديم الجواب الثاني على الاول ، بأن يقال: أنه لايحصل الظن من القياس أولا، ولايشمل النهي حال الانسداد على تقدير حصوله منه ثانياً، لاختصاص الاخبار الناهية عن العمل به بحال الانفتاح، ومن المعلوم

أكثر مما يصلحه، ففي[1] غاية الفساد، فانه ـ مضافاً الى كون كل واحد

وغيرها معادل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس. . . الخ » وحاصله : أن خروج القياس عن عموم النتيجة تخصصي لاتخصيص في حكم العقل حتى يتوجه الاشكال، اذبعد ملاحظة الاخبار الناهية عن العمل به لايحصل الظن منه حتى يشمله حكم العقل بعموم حجية الظن ليشكل خروجه بنهي الشارع عنه. ومن المعلوم عدم وقوع التهافت حينئذ بين نهي الشارع وبين حكم العقل، اذموضوع حكمه هو الطريق المورث للظن بحكم الله لانفس القياس وان لم يفد الظن، ومن المسلم عدم حصول الظن منه مع ملاحظة المنع الشرعي، هذا . وقد نسب في أوثق الوسائل هذين الامرين الاولين من الامور السبعة مع الثالث والرابع منها الى المحقق القمي (قده) ولم يتعرض المصنف للثالث والرابع .

١) جواب « وأما ماقيل » وضمير « فانه » راجع الى الموصول في « ماقيل » وهذا شروع في الردعلى الامرين ـ أي المنعين ـ وهذا الرد على وجهين : أحدهما مايتضمن لكل من الامرين جواباً على حدة، وثانيهما مايشتركان فيه .

أما الوجه الاول فمحصل الجواب عن الامر الاول : عدم صحة منع عموم الاخبار الناهية عن العمل بالقياس لحال الانسداد ، ومحصل الجواب عن الامر الثاني عدم صحة منع حصول الظن من القياس .

أما عدم صحة منع العموم فلجهات ثلاثة: الاولى: دعوى الاجماع على عموم المنع عن العمل بالقياس لحال الانسداد .

الثانية: اطلاق دليل المنع الشامل لحال الانسداد على ماهو شأن كل اطلاق أحوالي ، قال الشيخ في رد الوجه الاول : « لكن الانصاف أن اطلاق بعض الاخبار وجميع معاقد الاجماعات يوجب الظن المتاخم بالعلم بل العلم بأنه ليس

من المنعين غيرسديد ، لدعوى[١] الاجماع على عموم المنع[٢] ، مع اطلاق أدلته[٣] ، وعموم علته[٤] ، وشهادة[٥] الوجدان بحصول الظن

مما يركن اليه في الدين مع وجود الامارات السمعية » .

الثالثة : عموم علة المنع لحال الانسداد أيضاً مثل قولهم عليهم السلام في مقام تعليل النهي عن القياس بـ« أن السنة اذاقيست محق الدين » و « أن مايفسده أكثر ممايصلحه » حيث ان ظاهر التعليل اقتضاء ذات القياس لمحق الدين ومحوه ومن المعلوم أن ماكان من مقتضيات الذات لايتخلف عنه في حال دون حال كماهو واضح .

وأما عدم صحة منع حصول الظن من القياس فلما سيأتي .

١) شروع في الجواب عن الامر الاول المختص به ، وهذا اشارة الى أول وجوهه الثلاثة .

٢) يعني: لحال الانسداد.

٣) أي : أدلة المنع عن القياس ، وهذا اشارة الى ثاني وجوهه .

٤) أي : علة المنع مثل « أن السنة اذاقيست محق الدين » وهذا اشارة الى ثالث وجوهه .

٥) عطف على « دعوى» . وهذا شروع في الجواب عن الامر الثاني المختص به الذي أشرنا اليه بقولنا : « وأما عدم صحة منع حصول الظن من القياس فلما سيأتي» وتوضيحه: أنا نمنع عدم حصول الظن من القياس ، بل ربما يحصل منه القطع في بعض الاحيان ، فكيف يقال بعدم حصول الظن منه بعد ملاحظة نهي الشارع. وعليه ، فيعود الاشكال بعدم قابلية حكم العقل للتخصيص. وهذا الجواب أورده الشيخ الاعظم أيضاً على الامر الثاني، فقال : « وفيه: أن منع حصول الظن من القياس في بعض الاحيان مكابرة مع الوجدان . . . الى أن قال : وأما منعه

منه في بعض الاحيان ـ لايكاد[1] يكون في دفع الاشكال

عن ذلك دائماً فلا ، كيف وقد يحصل من القياس القطع » .

وقدتحصل من كلمات المصنف في الجواب الاول عن الامرين : أنانمنع الامر الاول بعدم اختصاص المنع بحال الانفتاح، للاجماع واطلاق الادلة وعموم العلة ، كما نمنع الامر الثاني بأنه قد يحصل الظن في بعض الموارد من القياس فيعود الاشكال . هذا كله في الجواب الاول المختص بكل واحد من الامرين ، وأما الجواب الثاني المشترك بينهما فسيأتي .

١) خبر « فانه » واسم « يكون » ضمير راجع الى الموصول في « ما قيل » المراد به كلا المنعين ، و« بمفيد » خبره ، أي : لايكون المنع عن عموم الادلة الناهية ، وكذا المنع عن حصول الظن بمفيد. وهذا هو الجواب الثاني المشترك الورود على كلا الامرين ـ أعني المنعين ـ وحاصله: أن هذين الامرين لايدفعان اشكال خروج القياس ، والتهافت بين حكمي العقل والشرع ، ضرورة أن الاشكال بخروجه انما هو على فرض حصول الظن منه، فمنع هذا الاشكال تارة بأن القياس لايفيده بعد منع الشارع عن العمل به ، وأخرى بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد خروج عن الفرض، وهدم لموضوع الاشكال، فهو في الحقيقة تسليم للاشكال، لادفع له مع بقاء موضوعه، والجواب بهذا النحو عن الاشكال نظير الجواب عن الاشكال على عدم اكرام زيد المفروض أنه من العلماء بأنه ليس بعالم ، فان هذا الجواب لامساس له بالاشكال ـ بعد فرض أنه من العلماء ـ فهو فرار عن الاشكال ان لم يكن تسليماً له، لأنه جواب عنه كمالايخفى .

وبالجملة : فلابد من علاج محذور لزوم تخصيص الحكم العقلي بحجية مطلق الظن، ولايرتفع هذا المحذور بدعوى أن نهي الشارع عن العمل بالقياس

بالقطع[١] بخروج الظن الناشىء منه بمفيد، غاية الامر[٢] أنه لااشكال[٣] مع فرض أحد المنعين، لكنه[٤] غير فرض الاشكال، فتدبر جيداً.

مانع عن حصول الظن به، أو أن نهيه عنه كاشف عن كونه غالب المفسدة، اذ من المعلوم أن جميع النواهي الشرعية كاشفة عن وجود المفاسد الكامنة في متعلقاتها ـ بناء على مذهب العدلية ـ وهذا لامساس له باشكال عدم قابلية حكم العقل للتخصيص في شيء من الحالات.

١) متعلق بـ «الاشكال» وضمير «منه» راجع الى القياس.

٢) لعل الاولى تبديله بما يفيد التعليل كقوله: «لانه لااشكال».

٣) لعدم بقاء موضوع الاشكال مع أحد المنعين، وهما عدم افادة القياس للظن، أو عدم شمول دليل النهي له أصلا كما هو واضح.

٤) أي: لكن فرض ثبوت أحد المنعين غير فرض الاشكال مع فرض عدمهما، لان فرض ثبوت المنعين دفع للاشكال برفع موضوعه، وهو خلاف فرض دفع الاشكال مع فرض بقاء موضوعه كما هو المطلوب. وبعبارة أخرى: لوسلمنا المنعين المذكورين لزم الخروج عن مورد الكلام وهو فرض اشكال خروج القياس مع افادته الظن وحرمة العمل به حال الانسداد أيضاً، فقوله: «لكنه غير فرض... الخ» معناه: أن فرض ثبوت أحد المنعين غير فرض اشكال خروج القياس مع افادته الظن وحرمة العمل به حال الانسداد أيضاً.

فالمتحصل: أنه لوسلمنا المنعين فاشكال خروج القياس والتهافت بين حكمي العقل والشرع ـ فيما اذا فرض افادته الظن وعدم ثبوت جواز العمل به حال الانسداد ـ بعد باق.

فصل

اذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال(١)

الظن المانع والممنوع

١) الغرض من عقدهذا الفصل بيان ما اذا منع ظن عن العمل بظن مخصوص كما اذاقامت الشهرة على عدم حجية الظن الحاصل من الاولوية، فانه بناء على تقرير مقدمات الانسداد على نحو الحكومة لاريب في تساويهما - أي المانع والممنوع - في نظر العقل من حيث الحجية والاعتبار، اذ المفروض افادة كليهما للظن، ومن المعلوم حينئذ استحالة العمل بكليهما معاً، فهل يقدم الظن المانع، أوالظن الممنوع، أويقدم ماله مرجح منهما، أويتساقطان؟ وجوه، ذهب الى الاول جمع من المحققين ومنهم المصنف (قده) وتوضيح ما أفاده في وجهه بقوله: «لا استقلال للعقل»: أن حكم العقل بحجية الظن معلق على احراز عدم الردع عنه، فاحتماله مانع عن حكمه بها، ومع احتمال المنع عن الاولوية الظنية مثلا - فضلاعن قيام الظن على عدم اعتبارها - لايستقل العقل بحجية الظن الحاصل منها، لما تقدم في الفصل السابق من عدم استقلال العقل بحجية الظن مع احتمال المنع عنه شرعاً، فلابد من الاقتصار على ظن لايحتمل المنع عنه أصلا وهو الظن المانع كالشهرة في المثال المتقدم، فان وفى بالاحكام، والا ضم اليه ظن احتمل المنع عنه - لاماظن بعدم اعتباره - ويكون الظن الذي يحتمل المنع عنه حجة شرعاً، ولايعتنى باحتمال

بعدتصور المنع[١] عن بعض الظنون في حال الانسداد أنه لااستقلال للعقل بحجية ظن احتمل المنع عنه[٢] (*) فضلاعما اذا ظن[٣] كما أشرنا اليه في الفصل السابق[٤]، فلابد[٥] من الاقتصار على ظن قطع بعدم

المنع عنه، وذلك للعلم باهتمام الشارع بالاحكام، والمفروض قيامه ببعضها، فيجب الاخذ به، قال الشيخ الاعظم: «المقام الثاني فيما اذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها بالخصوص، لاعلى عدم الدليل على اعتباره، فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة، وفي وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أوالاقوى منهما أو التساقط وجوه بل أقوال».

١) يعني: بعد امكانه كالقياس، اذبناء على استحالة المنع حتى عن مثل القياس ـ كما مال اليهابعض في الفصل السابق في دفع اشكال خروج القياس عن نتيجة دليل الانسدادبناء على الحكومة ـ يمتنع فرض قيام ظن كالشهرة على المنع عن ظن آخر كالاولوية. لكن قدعرفت هناك عدم استحالة المنع، بل امكانه ووقوعه كالمنع عن القياس نظراً الى أن حكم العقل بحجية الظن تعليقي لاتنجيزي.

٢) أي: عن ظن محتمل المنع، وضمير «انه» للشان.

٣) أي: ظن المنع عن ذلك الظن كالاولوية في المثال المتقدم.

٤) حيث قال: «ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على مايأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع».

٥) هذا نتيجة عدم استقلال العقل بحجية ظن ظن أواحتمل المنع عنه، وعلى هذا فاستقلال العقل بحجية الظن لايكون في مورد الظن بالمنع أو احتماله،

(*) الاأن يقال: ان المانع ليس هو الردع بوجوده الواقعي، بل بوجوده العلمي فاحتمال وجوده واقعاً ـ مع عدم احرازه ـ غيرقادح في استقلال العقل بحجيته، فوزان الرادعية وزان الحجية في عدم ترتب الاثرعليها الا بعد العلم بها.

المنع عنه[١] بالخصوص[٢]، فان كفى[٣]، والا[٤] فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وان احتمل[٥] مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد وان انسدباب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى، وذلك ضرورة أنه[٦] لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض[٧].

بل ينحصر في مورد واحد وهو القطع بعدم ردع الشارع عنه.

١) كالخبر الواحد الذي يعلم بعدم الردع عنه بالخصوص.

٢) يعني: لا بنحو العموم المقتضي لعدم حجية شيء من الظنون، مثل قوله تعالى: «ان الظن لا يغني من الحق شيئاً» الدال على عدم حجية شيء من الظنون ضرورة أنه لا عبرة بهذا النهي العام، للزوم رفع اليد عنه بدليل الانسداد المقتضي لحجية الظن.

٣) يعني: فهو المطلوب، ولم يجز التعدي عنه الى موهوم المنع أو مشكوكه فضلاً عن محتمله أو مظنونه.

٤) أي: وان لم يكف ما قطع بعدم الردع عنه بالخصوص في استفادة الاحكام، فلابد من ضم ما يحتمل المنع عنه اليه دون ما ظن المنع عنه.

٥) أي: وان احتمل المنع عن بعض الظنون بلحاظ حال الانفتاح، فان ذلك الاحتمال مانع عن حجيته حاله لا حال الانسداد، لعدم العبرة ـ حال الانسداد ـ باحتمال المنع، وضمير «معها» راجع الى المقدمات.

٦) الضمير للشأن، وهذا تعليل لانسداد باب احتمال المنع عن بعض الظنون مع مقدمات الانسداد، وحاصله: أنه ـ مع مقدمات الانسداد ـ ينسد باب احتمال المنع عن بعض الظنون، فلو لم ينسد بابه لزم عدم استقلال العقل بحجية الظن والمفروض استقلاله.

٧) أي: فرض الانسداد. والمتحصل مما أفاده: أن الظنون غير المحتمل منعها

ومنه (١) انقدح أنه لاتتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي

ان كانت وافية بمعظم الفقه ، فالعقل يحكم بحجيتها فقط ولايحكم باعتبار مايحتمل منعه من الامارات فضلاعن مظنون المنع ، وان لم تكن وافية فيضم اليها مالايظن المنع عنه وان احتمل مع الغض عن مقدمات الانسداد وانسد هذا الاحتمال بسببها ، لمنافاته لاستقلال العقل كما عرفت .

١) هذا رد لما استظهره الشيخ الاعظم (قده) من كلمات جمع من المحققين في مسألة تقديم الظن المانع أو الممنوع من ابتناء الاقوال فيها على مايستفاد من دليل الانسداد ، وأن تقديم الظن الممنوع مبني على القول بأن النتيجة حجية الظن في الفروع، وتقديم الظن المانع مبني على القول بأن النتيجة حجيته في الاصول ، قال الشيخ : « ذهب بعض مشايخنا الى الاول بناء منه على ما عرفت سابقاً من بناء غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لايثبت اعتبار الظن في المسائل الاصولية التي منها مسألة حجية الظن الممنوع ، ولازم بعض المعاصرين الثاني - أي تقديم المانع - بناء على ماعرفت منه من أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق ، فلاعبرة بالظن بالواقع مالم يقم على اعتباره الظن ، وقد عرفت ضعف كلا البنائين . . . الخ » .

وقول المصنف « ومنه انقدح .. . الخ » يعني : ومما حققناه بقولنا: « ضرورة أنه لااحتمال مع الاستقلال » ظهر : أنه لاتتفاوت الحال في وجوب الاخذ بالمانع وطرح الممنوع بين مااختاره صاحب الفصول وغيره من اقتضاء مقدمات الانسداد حجية الظن في الاصول أي بالطرق المتكفلة للاحكام فقط ، وبين ماذهب اليه آخرون كصاحب الرياض وشريف العلماء على ما حكي عنهما (قدهما) من اختصاص حجية الظن بالفروع فقط، وبين مااختاره المصنف تبعاً للشيخ من اقتضائها حجيته اذا تعلق بكل من الواقع والطريق ، وأن الاقوال في هذه المسألة ليست مبنية على ما يستفاد من دليل الانسداد .

. . . .

وجه عدم تفاوت الحال ماعرفت من أنه مع احتمال المنع فضلا عن ظنه لا استقلال للعقل بحجية الظن، سواء كانت نتيجة الانسداد حجية الظن بالفروع أم بالاصول أم بهما ، أما الاول أعني عدم استقلال العقل بحجية غير الظن المانع فيما اذا كانت نتيجة الانسداد حجية الظن بالفروع، فلان احتمال عدم حجية ظن بالفروع كاف في منع استقلال العقل بحجية ذلك الظن بعد ما تقدم من أن المانع هو الردع الواقعي اللازم منه كفاية احتماله في منع استقلال العقل ، فدليل الانسداد وان لم يثبت حجية خصوص الظن بالطريق أي الظن المانع ، لكنه لايثبت عدم حجيته أيضاً ، فهو باق تحت عموم نتيجة دليل الانسداد ، وهذا بخلاف الظن الممنوع المتعلق بالفروع، فان احتمال حجية الظن المانع الموجب لاحتمال عدم حجيته ـ أي الظن الممنوع ـ لما كان باقياً على حاله ، لشمول دليل الانسداد له كما تقدم ، فهو يمنع استقلال العقل بحجية الظن الممنوع .

وأما الثاني ـ أعني عدم استقلاله بحجية غير الظن المانع فيما اذا كانت النتيجة حجية الظن بالطريق ـ فلان المفروض اقتضاء دليل الانسداد لحجيته، فالعقل مستقل بها، فيكون الظن المانع هو الحجة فقط، فلايجوز العمل بالممنوع.

وأما الثالث ـ أعنى عدم استقلاله بحجية غير المانع فيما اذا كانت النتيجة حجية الظن بالفروع والطريق معاً ـ فلان دليل الانسداد وان كان مقتضياً لحجية كل من الظن بالفروع والاصول ـ أي الممنوع والمانع ـ الا أن اقتضاءه لحجية المانع تنجيزي لعدم اناطته بشيء ، واقتضائه لحجية الممنوع تعليقي، يعني أنه معلق على عدم مايمنع استقلال العقل بحجيته، وحيث ان شمول نتيجة الانسداد للظن المانع موجب لسلب استقلال العقل بحجية الظن الممنوع فيسقط عن الحجية ، فيكون المانع هو الحجة دون الممنوع .

حجية الظن في الاصول أوفي الفروع أوفيهما ، فافهم(١) .

١) لعله اشارة الى ضعف الاستظهار المذكور في نفسه ، وأن ما بنى عليه المحققون في نتيجة دليل الانسداد من حجية الظن في الفروع أو الاصول لايقتضي ما استظهره شيخنا الاعظم (قده) منه من حجية الظن الممنوع أو المانع ، قال المصنف (قده) في حاشيته على الرسائل معلقاً على قول الشيخ « بناء منه » ما لفظه : « لايخفى أن هذا البناء لايقتضي وجوب العمل بالممنوع ، ضرورة أن عدم حجية الظن الا في الفروع لايلازم حجيته فيها مطلقاً ولو ظن عدم اعتباره... الى أن قال: كما أنه ليس لازم من ذهب الى حجية الظن في الاصول حجية المانع مطلقاً ، لامكان أن يكون كل من المانع والممنوع فيها ، كما لو قام ظن على عدم حجية ظن قام على حجية أمارة أو أصل ، وانما يصح ذلك فيما كان الممنوع في فرع » .

(*) هذا كله على الحكومة التي بنى عليها المصنف ، ولم يذكر هنا ما يترتب على الكشف، فنقول: بناء عليه ان كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه تعين العمل بالمانع بناء على اعتبار الظن في مقام الترجيح ، حيث ان الظن بالمنع يوجب الظن بكون الطريق المنصوب غيره. وان كانت النتيجة الطريق في الجملة ولو لم يصل ، فعلى تقدير امكان الاحتياط ووجوبه يجب العمل بالممنوع، لانه من أطراف الشبهة وان كان مظنون المنع . وعلى تقدير عدم امكانه أو عدم وجوبه لاسبيل الى الاخذ به مع الظن بعدم اعتباره بل لابد من الاخذ بالمانع ، فتأمل .

فصل

لافرق[1] في نتيحة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من أمارة عليه وبين الظن بـه من أمارة متعلقة بألفاظ الاية أو الرواية، كقول

الظن بألفاظ الاية أوالرواية

١) أي: في عموم النتيجة، والغرض من عقد هذا الفصل التنبيه على أن مقتضى انتاج مقدمات الانسداد حجية الظن بمناط الاقربية الى الواقع وقبح ترجيح المرجوح على الراجح هـو حجية الظن مطلقاً سواء تعاق بالحكم الشرعـي بلاواسطة أم معها . توضيحه : أنك حيث عرفت بكون الظن بالحكم الحاصل من أمارة كالخبر الواحد أوالاجماع مثلاحجة بدليل الانسداد حاله، لكونه أقرب الى الواقع بعد تعذر احرازه بالعلم، فنقول: لافرق في حجية هذا الظن بين تعلقه بالحكم الشرعي بلاواسطة كنقل الراوي عـن الامام عليه السلام وجوب صلاة الجمعة ، وبين تعلقه بالحكم مع الواسطة أي بأمارة أخرى عير الامارة الدالةعلى نفس الحكم ، كما اذا ورد الامـر بالتيمم بالصعيد في قوله تعالى : « فتيمموا صعيداً طيباً » وشككنا فـي جوازه بمطلق وجـه الارض الشامل للحجر مثلا ، وفرضنا انسداد باب العلم والعلمي بجوازه، فاذا قال اللغوي: «الصعيد هومطلق وجه الارض» وفرضنا افادة كلامه للظن، فانه حينئذ يحصل لنا الظن بالحكم الشرعي وهو جواز التيمم بمطلق وجـه الارض ، لكن بواسطة قول اللغوي ، ويمكننا

اللغوي فيما[١] يورث الظن بمراد الشارع من لفظه ، وهو واضح .

ولا يخفى أن اعتبار ما يورثه[٢]

أن نقول حينئذ هكذا: يجوز التيمم بالصعيد، والصعيد مطلق وجه الارض، فيجوز التيمم بمطلق وجه الارض ، واذ ثبت جواز التيمم بمطلق وجه الارض ثبت جوازه بالحجر أيضاً، لانه من أفراد مطلق وجه الارض .

وبالجملة: فيكون الظن الحاصل من قول اللغوي حجة بدليل الانسداد، وكذا الكلام بالنسبة الى الظن الحاصل من كلام الرجالي في تمييز المشتركات مثلا ، كما اذا قال: ان عمر بن يزيد الواقع في سند الرواية الكذائية هو الثقة بقرينة كون الراوي عنه ثقة، فان توثيقه موجب للظن بالحكم الشرعي الذي تضمنته الرواية . والسر في عدم الفرق في ذلك كله وحدة المناط في حجية الظن ـ وهو الاقربية الى الواقع ـ في الجميع كما تقدم، وهذا المناط يوجب التلازم بينه وبين مؤدى الامارة ، فيكون الجميع حجة . وقد تعرض شيخنا الاعظم لهذا البحث بقوله : « الامر الثالث أنه لافرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولا من الامارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة أونقل الاجماع على حكم، وبين الحاصل من أمارة متعلقة بألفاظ الدليل.... الى أن قال : ان كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعي الكلي فهو حجة من هذه الجهة . . . الخ » .

١) متعلق بـ« قول » وضمير « به » راجع الى الحكم ، و« من أمارة » في الموضعين متعلق بـ« الحاصل » المحذوف من الكلام ، فالظرف مستقر .

٢) الضمير المستتر راجع الى الموصول المراد به الامارة ، والضمير البارز راجع الى الظن بالحكم ، واسم «كان» ضمير مستتر راجع الى الموصول في « بما » المراد به الحكم ، وغرضه من هذا الكلام أن اعتبار الامارة الموجبة للظن بالحكم مع الواسطة كقول اللغوي مختص بأحكام انسد فيها باب العلم

يختص[١] [لايختص ظاهراً] بما اذا كان مما ينسد فيه باب العلم ، فقول أهل اللغة حجة[٢] فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد .

نعم[٣] لايكاد يترتب عليه

والعلمي، فمع انفتاح باب العلم والعلمي بها لايكون ذلك الظن الحاصل من تلك الامارة حجة فيها - أي في الاحكام - وان انسد باب العلم والعلمي في اللغة، فالمدار في حجية قول اللغوي على انسداد باب العلم والعلمي في الاحكام دون انسداد بابهما في اللغة مع فرض الانفتاح في أكثر الاحكام ، وقد تقدم ذلك في التكلم عن حجية قول اللغوي، فراجع .

والحاصل : أن المعيار في حجية الظن الحاصل من قول اللغوي هو انسداد باب العلم بالاحكام دون اللغات ، وقد أفاد هذا شيخنا الاعظم بعد عبارته المتقدمة كما أفاد نظيرها في حجية قول اللغوي من مباحث الظن، فلاحظ .

١) الظاهر أنه هو الصحيح كما عرفت توضيحه، اذ هو في مقام بيان مورد حجية الظن الحاصل من اللغوي، فما في بعض النسخ من «لايختص» لعله سهو من النساخ.

٢) يعني : اذا انسد باب العلم باللغة في مورد - كلفظ الصعيد في المثال المتقدم - كان قول اللغوي حجة فيه اذا أورث الظن بالحكم الشرعي مع انسداد باب العلم بالاحكام ولو فرض انفتاح باب العلم باللغة في غير ذلك المورد ، اذ المناط في حجية الظن بالحكم الشرعي الثابتة بدليل الانسداد في مورد كلفظ الصعيد تحقق الانسداد ولو في خصوص ذلك المورد .

٣) استدراك على حجية الظن بالحكم الشرعي الحاصل ذلك الظن من كلام اللغوي بدليل الانسداد ، وحاصله : منع الملازمة في حجيته اذا تعلق بالحكم الشرعي مع حجيته في الموضوعات الخارجية ، وتوضيحه : أن حجية

أثر آخر[١] من تعيين المراد في وصية أو اقرار أو غيرهما[٢] من الموضوعات الخارجية الا[٣]

قول اللغوي في الاحكام اذا أوجب الظن بها لاتستلزم حجيته في الموضوعات الخارجية كالوصية والاقرار وغيرهما من الموضوعات ذوات الاثار ، لاختصاص دليل الانسداد بالاحكام الكلية ، فلايثبت حجية الظن في غيرها كلفظ « كثير » و« بعض » اذا وردا في وصية أو اقرار ، كما اذا أوصى زيد بأن يعطى كثير من أمواله لعمرو، أو أقر بأن بعض عقاره لبكر ،فان الظن المتعلق بهما بواسطة قول اللغوي لايكون حجة ، بل يتوقف حجيته في الموضوعات ذوات الاثار على قيام دليل غير دليل الانسداد على حجية الظن مطلقاً في تلك الموضوعات سواء حصل من قول اللغوي أم غيره ، أوقيام دليل على حجية قول اللغوي في كل مورد حكماً كان أو موضوعاً ، فالظن الحاصل من قول اللغوي بمراد الموصي لايصير حجة الا بأحد هذين النحوين . وهذا الاستدراك أفاده الشيخ أيضاً بقوله : « وهل يعمل بذلك الظن في ساير الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والاقارير والنذور فيه اشكال، والاقوى العدم. . . الخ ».

١) يعني : غير تعيين مراد الشارع ، و« من تعيين » بيان له ، وضمير «عليه» راجع الى اعتبار قول اللغوي في الاحكام .

٢) كالوقف والنذر اللذين هما من الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها أحكام شرعية جزئية .

٣) استثناء من قوله : « لايكاد يترتب » وقد عرفت توضيحه بقولنا : بل يتوقف حجيته في الموضوعات . . . الخ .

فيمـا يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص[١] أو ذاك[٢] المخصوص. ومثله[٣] الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع

---

١) متعلق بـ«يثبت» وهو اشارة الى النحو الاول المذكور بقولنا: «على قيام دليل غير دليل الانسداد . . . الخ » يعني: الا في الموضوع الذي يثبت فيه بالخصوص جواز التعويل على مطلق الظن، وذلك كالضرر والنسب وغيرهما، فاذا حصل الظن ـ من أي سبب ـ بترتب الضرر على الفعل الكذائي كان حجة وترتب عليه الحكم الشرعي .

٢) عطف على « الخصوص » وهو اشارة الى النحو الثاني المذكور بقولنا: « أوقيام دليل على حجية قول اللغوي . . . الخ » يعني: لايكون الظن في الموضوعات الخارجية حجة الا اذا حصل من سبب خاص كقول اللغوي ولم يكن اعتباره مختصاً بالاحكام . والاولى سوق العبارة هكذا : « الا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بدليل خاص، أويثبت ذلك الظن المخصوص كقول اللغوي مطلقاً حتى في الموضوعات». وقدذكرهذا الاستثناء شيخنا الاعظم بقوله: «نعم من جعل الظنون المتعلقةبالالفاظ من الظنون الخاصة مطلقاً لزمه الاعتبار في الاحكام والموضوعات » .

٣) أي : ومثل الظن الحاصل بالحكم من أمارة متعلقة بألفاظ الاية أوالرواية الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي، كالظن الحاصل من قول الرجالي في توثيق بعض الرواة ، وكذا في تعيين المشتركين في اسم واحد كتعيين أن زرارة الواقع في سند كذا هو ابن أعين ـ على وزن أحمد ـ الثقة بقرينة من يروي عنه ، لاابن لطيفة . ووجه اعتبار هذا الظن ما تقدم من أن مقتضى دليل الانسداد هوحجية الظن بالحكم الشرعي الكلي سواء تعلق بالظن بالواقع بلاواسطة أم معها. قال شيخنا الاعظم : «وكذا لافرق بين

خارجي كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلا لا آخر[١].

فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة[٢] ولا من باب الرواية[٣].

الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الامارة أو عن أمارة متعلقة بالالفاظ، وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الامارة المتعلقة بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلا أو مؤمناً حال الرواية، وكون زرارة هو ابن أعين لا ابن لطيفة . . . الخ ».

١) وهو زرارة بن لطيفة أو غيره من الستة الذين هم مجاهيل.

٢) الشهادة هي الاخبار بشيء عن حس بشرط تعدد المخبر بأن يكون اثنين أو أربعة على اختلاف الموارد المعهودة في الشرع، واندراج قول الرجالي في باب الشهادة انما هو لاجل تعلقه بموضوع خارجي كالعدالة والوثاقة والاستقامة في المذهب وغير ذلك.

٣) الرواية هي اخبار واحد أو أزيد، ففي الشهادة يعتبر التعدد، وفي الرواية لا يعتبر ذلك، واعتبار قول الرجالي في حال الانسداد يكون لاجل الانسداد، اذ لا فرق في حجية الظن بنظر العقل بين الظنون المتعلقة بالاحكام الكلية وأن وان حصلت من الظن بموضوع خارجي كالعدالة التي نشأ الظن بها من قول الرجالي. وحاصل كلام المصنف: أن الظن الحاصل من قول الرجالي حجة بدليل الانسداد من دون حاجة الى تكلف اثبات حجيته من باب الشهادة أو من باب الرواية.

(*) وجه عدم حجية قول الرجالي من باب الشهادة هو ما قيل من انتهاء التعديلات طراً الى ابن عقدة الذي هو زيدي جارودي ومات على ذلك، والنجاشي، فلو لم يكن الظن حجة لزم اهمال الاحكام المدلول عليها بالروايات. هذا في حال الانسداد. وأما في حال انفتاح باب العلمي كما هو المبنى

تنبيه (١)

لايبعد استقلال العقل بلزوم تقليـــل الاحتمالات المتطرقة الى

نعـم على الانفتاح لابد لاثبات حجيته مـن الالتزام بكونه مـن بـاب الشـهادة أوالرواية ، أولاجل الوثوق والاطمئنان بقوله . قال الشيخ الاعظم: « ومن هذا تبين أن الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الاحكام، ولايحتاج الى تعيين أن اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة أوالرواية . . .الخ ».

تقليل الاحتمالات المتطرقة فى الرواية

١) الغرض من هذا التنبيه : أنه اذا حصل الظن بالحكم الشرعي من أمارة قامت عليه، وكان احتمال خلافه ناشئاً عن أمور كثيرة مرتبطة بسنـد تلك الامارة أومتنها أودلالتها أوغير ذلك ، وتمكن المكلف من رفع تلك الامور أوبعضها ليرتفع احتمال الخلاف ، وذلك بالفحص عن وجود حجة رافعة لها من علم أو علمي ، وجب تحصيل تلك الحجة ورفع الاحتمال مهما أمكن وان لم يحصل له بذلك العلم بالحكم ، وذلك لان رفع احتمال الخلاف أوتقليله ربما أوجب قوة في الظن المذكور .

وببيان أوضح: أنه لابد في التمسك بالخبر وفهم مراد الشارع منه من احراز

الصحيح في هذه الاعصار، لتمامية الدليل القائم على حجية خبر الثقة ، فيمكن اعتبار الحجية لقول الرجالي واللغوي من باب الرواية، لدلالة قولهما بالالتزام على الحكم الشرعي بعد تعميم مادل على حجية خبر الثقة في الاحكام للدلالة الالتزامية، وعدم اختصاصه بالمطابقية، فتأمل فيما أوردناه سابقاً على اثبات حجية قول اللغوي بالدلالة الالتزامية. فينحصر وجه اعتبار قولهما بالوثوق والاطمئنان .

. . . .

أمور ثلاثة: أحدها أصل صدوره ، ثانيها دلالته على المراد وعدم اجماله، ثالثها جهة صدوره،أعني: احرازأنه صدرلبيان الحكم الواقعي لالتقية مثلا، ومن المعلوم أن احراز هذه الامور ـ في ظرف الانفتاح ـ لابد أن يكون بعلم أوعلمي فقط، ولايكفي احرازها بالظن المطلق ، فاذاورد في سند رواية « عن ابن سنان » مثلا فلابد من تحصيل الوثوق بأنه عبدالله بن سنان الثقة ، لامحمد بن سنان الضعيف . وهكذا الكلام بالنسبة الى دلالة الخبر وجهة صدوره، وهل في حال الانسداد ـ كما هو المفروض ـ يتنزل من العلم الى مطلق الظن ولو بمرتبته الضعيفة أم اللازم تحصيل المرتبة القوية منه وهي الموجبة للاطمئنان مثلا ، وجعل الاحتمال الاخر المخالف للظن ضعيفاً جداً ؟ اختار المصنف وجوب تقليل الاحتمال والاخذبخصوص الاطمينان اذا أمكن، وذلك لانه بناء على كون نتيجة مقدمات دليل الانسداد حجية الظن حكومة لايبعد استقلال العقل بالحكم بوجوب تضعيف احتمال خلاف الظن من تقليل الاحتمالات المتطرقة في السند أوغيره ، مثلا اذا ظن بأن زرارة الراوي هوابن أعين ، وكان احتمال أنه ابن لطيفة مثلا ناشئاً من أمور يمكن سد بعضها بالحجة من علم أوعلمي حتى يصير الظن بأنه ابن أعين في أعلى مراتبه ، فمقتضى القاعدة وجوب السد ، لان العقل الحاكم بكفاية الاطاعة الظنية انما يحكم بكفاية خصوص الظن الاطميناني منها ، لانه أقرب الى الواقع من غيره ، فمع التمكن منه لاتصل النوبة الى غيره من الظنون الضعيفة. فعلى هذايجب تقليل الاحتمالات سواء كانت في السندأم الجهة أم الدلالة. وهذا خلافاً لما حكي عن بعضهم من التفصيل في وجوب تقليل الاحتمالات بين الصدوروغيره، وأنه لو فرض امكان تحصيل العلم أوالعلمي بالصدور في مسألة كان باب العلم بحكم تلك المسألة مفتوحاً

مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن في الرواية [١] وعدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابه [٢] فيه [٣]

وان كان بابه بالنسبة الى الدلالةوجهة الصدور مسدوداً ، وعليه فلايجوز التنزل في تلك المسألة الى الظن الانسدادي، لعدم تحقق الانسداد، بل يجب تحصيل العلم أوالعلمي بالصدور ، وتحصيل الجهتين الاخربين اما بالعلم أوالعلمي ان أمكن أيضاً ، والا فبالظن المطلق ، وان لم يمكن تحصيل العلم أوالعلمي بالصدور بأن كان باب العلم به منسداً وجب التنزل فيه حينئذ الى ما استقل به العقل أعني الظن المطلق وان أمكن تحصيل العلم أوالعلمي بالنسبة الى الجهتين الاخريين .

وبالجلمة: فالمدار في جواز التنزل الى ما استقل به العقل عند هذا المفصل هوانسداد باب العلم والعلمي بالنسبة الى الصدور فقط ، وعند المصنف (قده) هوانسداده بالنسبة الى أية واحدة من تلك الجهات، لكن المعتبر هو التنزل الى الظن القوي منه المعبر عنه بالاطمينان اذا أمكن .

والسر في عدم الفرق واضح ، فان مجرد كون سند الرواية معلوم الصدور أومظنونا بالظن الخاص لايوجب العلم بالحكم الشرعي ما لم تكن ظاهرة في المقصود، ولم يحرز أن صدورها لبيان الحكم الواقعي. وعليه فلا فرق بين السند وغيره أعني الجهتين فيما ذكر من عدم جواز التنزل ـ حال الانسداد ـ الى الظن الضعيف مع التمكن من الظن القوي عقلا .

١) التي هي سبب للظن بالحكم ، وضمير «منها» راجع الى السند وأخويه .

٢) أي : باب الاحتمال، والاولى تأنيث الضمير، لرجوعه الى الاحتمالات والمراد بها الاحتمالات المقابلة للظنون أي الموهومات .

٣) أي : في السند أوالدلالة أوالجهة ، والاولى تأنيثه أيضاً .

بالحجة [١] من علم أوعلمي ، وذلك [٢] لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد الى الضعيف مع التمكن من القوي [٣] أوما بحكمه [٤] عقلا [٥]، فتأمل جيداً .

١) متعلق بـ« سد » أي: سدباب الاحتمال يكون بالحجة من علم أوعلمي .

٢) علة لوجوب تقليل الاحتمالات ، وقد عرفت توضيحه .

٣) كما اذا كانت الحجة الموجبة لقلة الاحتمالات علماً .

٤) أي: ما بحكم القوي، كما اذا كان الموجب لقلتها علمياً وهو الظن الخاص، فانه بحكم الظن القوي، لانه موجب لقلة الاحتمالات حكماً مع بقائها حقيقة.

٥) قيد لقوله : « لعدم جواز التنزل » يعني :أن عدم جواز التنزل انما هو بحكم العقل .

فصل

انما الثابت[1] بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية

الظن بالاشتغال والامتثال

١) الغرض من عقد هذا الفصل بيان عدم اعتبار الظن الانسدادي في مقام الامتثال ، توضيح ذلك: أن للعمل بالحجج ـ ومنها الظن الانسدادي ـ مرحلتين:

الاولى : اثبات التكليف واشغال الذمة بها من علم أوعلمي، كقيام الدليل على وجوب صلاة الجمعة .

الثانية : امتثال التكليف وتفريغ الذمة عنه ، ومن المعلوم أنه لاملازمة بين المرحلتين في حجية شيء، يعني اذا صار شيء حجة في مرحلة اثبات التكليف واشغال الذمة به ، فلايستلزم ذلك أن يكون في مرحلة امتثاله والفراغ عنه حجة أيضاً بتوهم أن أصل الحكم لما كان ثبوته ظنياً ـ حسب الفرض ـ كان امتثاله ظنياً أيضاً وان حصل العلم بالاتيان بمتعلقه وانطباقه على المأتي به. والوجه في ذلك واضح، فان العقل انما يستقل بحجية الظن وتقرير الجاهل في خصوص ما انسد عليه باب العلم فيه وهو نفس الحكم ، أما فيما يمكنه فيه تحصيل العلم كالموضوعات الخارجية ومنها امتثال الحكم وتفريغ الذمة عنه فلايستقل بحجية الظن فيه ولا يعذر الجاهل .

. . . .

ففي المقام اذا ظن بالانسداد أن صلاة الظهر مثلا واجبة كان هذا الظن في مرحلة ثبوت التكليف بها حجة قطعاً، ووجبت عليه صلاة الظهر، فاذا ظن بالظن الانسدادي أيضاً أنه أتى بصلاة الظهر، أوعلم أنه أتى بصلاة قطعاً، وظن بالانسدادي أن ما أتى به مطابق للمأمور به مع احتمال عدم الاتيان بها، أوعدم مطابقته له لاختلال بعض الاجزاء أو الشرائط، لم يكن هذا الظن حجة، بل لابد له في مقام الفراغ عما اشتغلت ذمته به من الرجوع الى غير الظن من علم أوعلمي أو أصل كقاعدتي الفراغ والتجاوز. وهذا أعني عدم حجية الظن الانسدادي في مقام الامتثال ما اختاره المصنف تبعاً لشيخنا الاعظم قدس سرهما.

وتوضيح ما أفاده في وجهه - مضافاً الى ما تقدم - أن نتيجة مقدمات الانسداد الجارية في الاحكام الكلية هي حجية الظن عقلا في مقام اثبات نفس الاحكام، وأنه بعد فرض انسداد باب العلم والعلمي فيها ينحصر المنجز لها في الظن، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلا ربط للظن - في مقام التفريغ عن الواقع المنجز - بالظن بالانسداد الجاري في نفس الاحكام، فحجية الظن في مرحلة الامتثال منوطة بعناية أخرى غير الانسداد الذي يكون مصب مقدماته نفس الاحكام. وعليه فالظن باتيان الواقع المنجز لا يكفي في فراغ الذمة والامن من العقوبة، بل يحسن المؤاخذة في صورة الخطأ وعدم الاصابة.

ومثل الظن بأصل الاتيان - في عدم الحجية - الظن بانطباق عنوان الواقع المنجز على المأتي به، كما اذا علم بأنه أتى في أول الزوال بصلاة، وبعد مضي زمان صلاة الجمعة حصل له الظن بأنه أتى بها بعنوان صلاة الجمعة لا صلاة الظهر، فلا يكتفى بها، بل عليه تحصيل اليقين باتيان الواقع المنجز. وكذا اذا حصل له الظن بأن قبلة أهل العراق ما بين المشرق والمغرب، لكنه لم يتيقن بوقوع الصلاة اليها بل ظن به، فانه ظن في التطبيق. ولا يندرج في الظن المعتبر

الظن فيها[١] ، لاحجيته في تطبيق[٢] المأتي بـه في الخارج معها ، فيتبع[٣] مثلا في وجوب صلاة الجمعة يومها لافي اتيانها (*) ، بل لابد من علم أوعلمي باتيانها كما لايخفى .

بدليل الانسداد .

وبالجملة : فـالامتثال وان كان ظنياً على كـل حال ، لانه حتى بعد العلم باتيان صلاة الجمعة في المثال الاول لايحصل له الا الظن بالفراغ كما هو واضح، الا أن اعتبار الظن بدليل الانسداد انما هوفي نفس الاحكام لا في امتثالها .

قال شيخنا الاعظم : « الامر الرابع : أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن في الخروج عن عهدة الاحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى أن المظنون اذا خالف حكم الله الواقعي لم يعاقب عليه، بل يثاب عليه،فالظن بالامتثال انما يكفي في مقام تعيين الحكم الشرعي الممتثل، وأما في مقام تطبيق العمل الخارجي على ذلك المعين فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن... الخ» .

١) هـذا الضمير وضمير « معها » راجعان الى الاحكام ، و« معها » متعلق بالتطبيق ، والاولى تبديله بـ« عليها » .

٢)الاولى سوق العبارة هكذا « لاحجيته في انطباق الواقع على المأتي به في الخارج » وذلك لان الكلي هو الذي ينطبق على الفرد المتشخص الموجود في الخارج دون العكس .

٣) يعني: الظن، و« في وجوب» متعلق بـ« يتبع »وضمير « يومها » راجع الى الجمعة ، وضميرا « في اتيانها، باتيانها » راجعان الى صلاة الجمعة .

(*) الاولى تبديله بـ« انطباقها » لان ظاهره التفريع على عدم حجية الظن بالانطباق الذي هو من أوصاف المأتي به ، بخلاف الظن بالاتيان الذي هو

نعم[١] ربما يجري نظيـر مقدمات الانسداد في الاحكام فـي

١) استدراك على عدم حجية الظن في غير اثبات الاحكام الكلية من الموضوعات الخارجية كالاتيان والانطباق، و« في الاحكام» متعلق بـ «الانسداد» و « في بعض » متعلق بـ « يجري » وغرضه : اثبات حجية الظن فـي بعض الموضوعات بدليل يحتوي على مقدمات تشبه مقدمات الانسداد الجارية في الاحكام بعد وضوح عدم وفاء دليل الانسداد المعروف بحجية الظن في الموضوعات ، وذلك يتحقق في موضوع ثبت له أحكام شرعية كالضرر الذي أنيط به بعض الاحكام كجواز التيمم والافطار ، فيقال : ان بـاب العلم والعلمي الـى الضرر منسد غالبـاً ، ولايجوز مخالفته لاهتمام الشارع به، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح ، والاحتياط فيه غير واجب شرعاً أوغير ممكن عقلا، وعليه فاذا دار حكم الوضوء مثلا بين الوجوب ان لـم يكن ضررياً والحـرمة ان كان ضررياً ولم يثبت بعلم ولا علمي كونه ضررياً ، فلامحيص حينئذ عن اعتبار الظن في تشخيص الضرر،

ظن بأصل وجود متعلق الحكم فـي الخارج ، فانه لم يسبق له ذكر في العبارة حتى يفرع عليه عدم حجية الظن بالاتيان. على أن الاولى كما ذكرنا في التوضيح التعبير بالانطباق ، لانه من أوصاف المأتي به دون التطبيق، فانه فعل المكلف . مضافاً الى : أن ظاهر العبارة حصر عدم حجية الظن الانسدادى بالظن بالانطباق ، مع أنه ليس كذلك، اذ المفروض عدم حجية الظن بأصل الوجود وصحة الموجود معاً كما يظهر من عبارة شيخنا الاعظم .

الا أن يقال : ان مراد المصنف عـدم حجيته فـي كل مـن الظن بالاتيان والظن بالانطباق معاً، لكنه لتلخيص العبارة غير ما بعد التفريع عما قبله ، الا أنه خلاف ظاهر التفريع، للزوم المناسبة بين المفرع والمفرع عليه كما لايخفى .

بعض الموضوعات الخارجية من[١] انسداد باب العلم به غالباً واهتمام[٢] الشارع به بحيث علم بعدم الرضاء بمخالفة [بمخالفته] الواقع باجراء[٣] الاصول فيه مهما [فيما] أمكن ، وعدم[٤] [اهتمام

اذ ليس شيىء أقرب اليه من الظن . قال شيخنا الاعظم : «نعم قد يوجد في الامور الخارجية مالايبعد اجراء نظير دليل الانسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والافطار وغيرهما . . . الى أن قال فتعين اناطة الحكم فيه بالظن . »

١) بيان لقوله :« نظير » فما ذكره بقوله: « من انسداد باب العلم الى قوله: أوعدم امكانه عقلا » مقدمات تجري في بعض الموضوعات الخارجية ، وهي نظير مقدمات الانسداد الجارية في الاحكام الكلية. وضمير« به » في الموضعين راجع الى بعض الموضوعات .

٢) معطوف على«انسداد» ثم ان هذه المقدمة مما لابدمنها لاجراء مقدمات الانسداد في مثل الضرر، ولم يذكرها شيخنا الاعظم في عبارته المتقدمة ، مع الاحتياج اليها ، اذمجرد انسداد باب العلم بالضرر واستلزام اجراء الاصل للوقوع في مخالفة الواقع كثيراً لايوجب حجيةالظن فيه مالم ينضم اليهما علمنا باهتمام الشارع وعدم رضاه بمخالفة الواقع ، فان مجرد الوقوع في الخلاف ليس محذوراً حتى يستكشف منه حجية الظن ، ولذا لامحذور في اتباع أصالة الطهارة في باب النجاسات مع العلم بالمخالفة في بعض الموارد واقعاًفضلاعن الظن.

٣)متعلق بـ«مخالفته »وضمير« مخالفته » راجع الي المكلف، والمراد من الاصول الاصول النافية للتكليف، وضمير« فيه » راجع الى بعض الموضوعات . و« مهما أمكن » قيد ل « عدم الرضا » .

٤) بالجر معطوف على «انسداد» وبناء على وجود جملة « اهتمام الشارع

الشارع به بحيث علم] وجوب الاحتياط شرعاً أوعدم امكانه عقلا كما[١] في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلا ، فلامحيص[٢] عن اتباع الظن حينئذ[٣] أيضاً ، فافهم[٤] .

به بحيث علم » كما في بعض النسخ يكون قوله: « بحيث علم » قيداً لـ «اهتمام» ولا يخفى ما فيه من التكلف ، فالاولى اسقاط هذه الجملة .

١) مثال لعدم امكان الاحتياط عقلا ، لدورانه بين المحذورين ، كما أن المراد من« شرعاً »قيام الدليل النقلي على عدم وجوب الاحتياط أوعدم جوازه.

٢) هذه نتيجة جريان مقدمات الانسداد في بعض الموضوعات .

٣) يعني: حين جريان مقدمات الانسداد في بعض الموضوعات الخارجية، وقوله: « أيضاً » يعني: كما لامحيص عن اتباع الظن في الاحكام حال الانسداد .

٤) لعله اشارة الى عدم الحاجة الى اعتبار الظن في مثل الضرر ونحوه باجراء نظير مقدمات الانسداد ، كما نبه عليه شيخنا الاعظم بقوله : « وأما اذا أنيط - أي الضرر - بموضوع الخوف فلاحاجة الى ذلك، بل يشمل حينئذ الشك أيضاً» وذلك لان اجراءها فيه منوط بعدم أخذ الخوف موضوعاً في الادلة الشرعية كما في الافطار والتيمم وغيرهما ، فان الخوف فيهما موضوع ، أو طريق الى الموضوع ، ومن المعلوم أن الخوف يحصل بالاحتمال العقلائي ولايحتاج الى الظن ، فلا مانع من ترتيب أحكام الضرر بمجرد الاحتمال الموجب للخوف .

خاتمة يذكر فيها أمران استطراداً

الاول[1] : هل الظن كما يتبع عند الانسداد

الظن فى الامور الاعتقادية

١) الغرض من عقد هذا الامر بيان أن الظن الانسدادي كما يكون حجة في الفروع هل يكون حجة في الاصول الاعتقادية حال انسدد باب العلم بها أم لا؟ وأن الحق عدم حجيته فيها ، توضيح ذلك : أن الامور الاعتقادية على قسمين :

أحدهما : ما يكون متعلق الوجوب فيه نفس عقد القلب والالتزام بما هو في الواقع ونفس الامر من دون أن يتعلق تكليف بلزوم تحصيل المعرفة به ثم عقد القلب عليه .

ثانيهما : ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته والعلم به ليكون الاعتقاد به عن علم .

أما القسم الاول، فملخص الكلام فيه: أنه لامجال لاعتبار الظن فيه، ضرورة أنه لايعتبر فيها العلم حتى يقوم الظن مقامه مع انسداده ، فان المطلوب فيه

عقلا[1] (*) في الفروع

ـ وهو الاعتقاد والتسليم ـ يحصل بدون العلم والظن ، ضرورة حصول الانقياد بمجرد عقد القلب على الامر الاعتقادي على ما هو عليه في الواقع ، فيحصل المطلوب في الامور الاعتقادية بمجرد الاعتقاد بما اعتقد به مولانا الامام الصادق عليه أفضل الصلاة والسلام من دون حاجة الى تحصيل العلم بها . وهذا بخلاف الفروع ، فان المطلوب فيها تطبيق متعلقات الاحكام على أعمال الجوارح ، وهو موقوف علم العلم بالاحكام أو الاحتياط ، والمفروض انسداد باب الاول وعدم وجوب الثاني أو بطلانه ، فلابد من اعتبار الظن في الفروع، اذ ليس شيء أقرب منه اليها. هذا في القسم الاول، وسيأتي الكلام في القسم الثاني من الامور الاعتقادية . وقد تعرض شيخنا الاعظم لهذا البحث بقوله : « الامر الخامس في اعتبار الظن في أصول الدين،والاقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة من حيث وجوب مطلق المعرفة أو الحاصلة عن خصوص النظر وكفاية الظن مطلقاً أو في الجملة ستة. . . الى أن قال : ان مسائل أصول الدين وهي التي لايطلب فيها أولا وبالذات الا الاعتقاد باطناً والتدين ظاهراً وان ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العملية على قسمين : أحدهما ما وجب على المكلف الاعتقاد والتدين غير مشروط بحصول العلم كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق، فيجب. الثاني: مايجب الاعتقاد والتدين به اذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف» .

١) اشارة الى ما اختاره من حجية الظن حال الانسداد على الحكومة دون الكشف .

(*) ظاهره اختصاص بحث حجية الظن في الاصول الاعتقادية بالظن الانسدادي ، لكن يظهر من القول الثالث وغيره المنقول في الرسائل عموم النزاع

العملية المطلوب فيها أولا[١] العمل بالجوارح يتبع[٢] في الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به وعقد[٣] القلب عليه

١) اشارة الى ما قيل في تعريف الحكم الفرعي من كونه مما يتعلق بالعمل بلاواسطة ، فالمطلوب أولا هو العمل بالجوارح ، والالتزام النفساني لو كان مطلوباً في الفروع كان مطلوباً ثانياً .

٢) خبر « هل الظن » و« من الاعتقاد » بيان لعمل الجوانح .

٣) هذا وما بعده بيان للاعتقاد ، والضمائر الاربعة المجرورة راجعة الى الاصل الاعتقادي المستفاد من « الاصول الاعتقادية » وتأنيثها أولى .

ثم ان العلم والاعتقاد ليسا متلازمين، بل النسبة بينهما عموم من وجه، لاجتماعهما في بعض الموارد كمن يعلم بأصول العقائد ويعقد قلبه عليها، ويفترقان في عقد القلب على الواقع على ما هو عليه من دون علم به كاعتقاد أكثر المؤمنين بخصوصيات البرزخ والحشر مع عدم علمهم بها، وفي علم بعض ببعض أصول العقائد مع

للظن غير الانسدادي ، قال الشيخ الاعظم : « كفاية الثالث: الظن مطلقاً وهو المحكي عن جماعة . . . الخ » فراجع . ثم ان المقصود ان كان اثبات حجية الظن الانسدادي في الامور الاعتقادية بنفس المقدمات الجارية في الاحكام الفرعية فهو واضح البطلان ، لاختصاص الدليل بمورده وهو الفروع ، اذ من جملة مقدماته العلم الاجمالي بالاحكام الفرعية وعدم وجوب الاحتياط فيها، ومن المعلوم أنهما أجنبيان عن الاصول الاعتقادية. وان كان المقصود اجراء مقدمات نظير مقدمات الانسداد الجارية في الفروع في الاصول الاعتقادية ، ففيه أن المطلوب في القسم الاول منها ليس تحصيل العلم بها حتى يقوم الظن مقامه اذا تعذر، اذ المفروض كفاية عقد القلب عليها وهو يتحقق بدون العلم بما يجب الاعتقاد به، فلا تتم المقدمة الاولى منها .

وتحمله والانقياد له أو لا؟ الظاهر لا، فان[١] الامر الاعتقادي وان انسد باب القطع به، الا أن باب الاعتقاد اجمالا بما هو واقعه والانقياد له وتحمله غير[٢] منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فانه لا يكاد يعلم

عدم عقد القلب عليه كالمنافقين، حيث انهم يعلمون ببعض الامور الاعتقادية ولا يعتقدون بها كما يشهد به قوله سبحانه وتعالى: «جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم».

قال المحقق القمي في القوانين في بيان حقيقة الايمان بالنسبة الى القلب والجوارح ما هذا لفظه: «قيل انه فعل القلب فقط، وقيل انه فعل الجوارح، وقيل انه فعلهما معاً، وذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض أقواله، وجماعة من أصحابنا والاشاعرة، والتحقيق أنه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم، بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله ديناً له، وعازماً على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط أن لا يظهر منه ما يدل على الكفر. والحاصل: أن محض العلم لا يكفي، والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم كما نطقت به الايات».

١) تعليل لعدم حجية الظن في الاصول الاعتقادية، وحاصله: أن اعتبار الظن في الاصول الاعتقادية منوط بتمامية مقدمات الانسداد التي منها عدم امكان الاحتياط المحرز عملا لمطابقة المأتي به للواقع ليدور الامر بين الاخذ بالمظنون وطرفه، ويقدم الاخذ بالمظنون نظراً الى قبح ترجيح المرجوح على الراجح. وهذا بخلاف الاصول الاعتقادية، فان باب الاعتقاد فيها ولو اجمالا مفتوح، ومعه لا دوران حتى تصل النوبة الى اعتبار الظن فيها.

٢) خبر «أن باب» وقوله: «اجمالا» قيد للاعتقاد أي الاعتقاد الاجمالي، و«بما» متعلق بـ«الاعتقاد» وضمير «واقعه» راجع الى الامر الاعتقادي، وقوله: «والانقياد له وتحمله» عطف تفسيري للاعتقاد، وضميرا «له، تحمله» راجعان

مطابقته[١] مع ماهو واقعه الا بالاحتياط، والمفروض[٢] عدم وجوبه شرعاً أوعدم جوازه عقلا ، ولاأقرب من العمل على وفق الظن[٣] .

وبالجملة : لاموجب مع انسداد باب العلم في الاعتقاديات لترتيب الاعمال الجوانحية[٤] على الظن فيها مع امكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها ، فلايتحمل[٥] الا لما هو الواقع ولاينقاد الا له ، لا لما هو مظنونه ، وهذا بخلاف العمليات[٦] فانه لامحيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد .

الى الموصول في « بما هو » .

١) أي : مطابقة العمل حال الانسداد كما هو مفروض البحث ، وضمير « فانه » للشأن ، وضمير « واقعه » راجع الى العمل بالجوارح .

٢) الواو للحال ، أي: والحال أن الاحتياط غير واجب شرعاً أو غير جائز عقلا كما تقدم في مقدمات الانسداد .

٣) يعني : وليس شيىء أقرب الى الواقع من العمل بالظن ، فلو لم يعمل به بل عمل بما دونه لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وقد عرفت قبحه في مقدمات الانسداد .

٤) من الانقياد والاعتقاد المقابل للجحود والانكار ، وضمير « فيها » في الموضعين راجع الى الاعتقاديات ، والاولى التعبير بـ « الجانحية » .

٥) هذا نتيجة لقوله : « لاموجب مع انسداد . . . مع امكان ترتيبها على ما هو الواقع » .

٦) وهي الفروع التي يكون المطلوب فيها العمل الجارحي . هذا تمام الكلام في القسم الاول من الاصول الاعتقادية .

نعم(١) يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن مـن

١) هذا شروع في بيان القسم الثاني من الامور الاعتقادية وهو ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته والعلم بـه ليكون الاعتقاد به عن علم، وتوضيح ما أفاده: أن تحصيل المعرفة بالله سبحانه وتعالى واجب نفسي عقلي عند العدلية، وشرعي عند الاشاعرة ، لانكارهم التحسين والتقبيح العقليين، والوجه في وجوبه عقلا هو وجوب شكر المنعم، والمعرفة تكون أداء له، فتجب ، فنفس المعرفة شكر للمنعم ، وهـذا المناط يوجد في معرفة الانبيـاء والأئمة عليهم السلام. فيجب معرفتهم من باب شكر المنعم ، لانهم وسائط نعمه وفيضه جل وعلا . ولا دليل على وجوب المعرفة بأمر آخـر غير مـا ذكر الا أن ينهض من الشرع ما يدل عليه .

وزاد شيخنا الاعظم عليها وجوب تحصيل المعرفة بالمعاد الجسماني ، قال (قده) : « وبالجملة فالقول بأنه يكفي فـي الايمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقائص وبنبوة محمد (ص) وبامامة الائمة والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالباً عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر الى الأخبار والسيرة المستمرة . . . الخ » ومراده بالاعتقادات السابقة تفاصيل المعاد من الحساب والصراط والميزان وغيرها . لكنه لم يستند في وجوب المعرفة الى شكر المنعم ، ونقل وجوب ذلك أيضاً بالاجماع عن العلامة في الباب الحادي عشر ، وأنه لابد من تحصيل المعرفة ولا تكفي المعرفة التقليدية ، حيث قال : « أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه و ما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد » .

هذا فيما يجب تحصيل المعرفة به . وأما جواز قيام الظن مقامها فسيأتـي الكلام عنه عند تعرض المصنف له .

باب وجوب المعرفة لنفسها[١] كمعرفة الواجب تعالى وصفاته أداء[٢] لشكر بعض نعمائه، ومعرفة[٣] أنبيائه ، فانهم وسائط نعمه وآلائه(*)

١) صريح العبارة أن وجوب المعرفة نفسي لاغيري ، والوجه فيه كونه تبارك وتعالى مستجمعاً لجميع صفات الكمال فيستحق أن يعرف .

٢) ظاهره أن وجوب المعرفة غيري مقدمة لشكر المنعم الواجب ، وهو ينافي وجوبها نفسياً كما أفاده . الا أن يقال : ان المراد من وجوب المعرفة نفسياً ان وجوبها ليس كالوجوبات المقدمية الناشئة من وجوب الغير ، فلاينافي كونه لاجل الغير وهو أداء الشكر . أويقال : مقصوده (قده) أن نفس المعرفة بما هي شكر ، بل هي أعلى مراتب الشكر من العلم والحال والعمل ، والمراد بالاولى معرفة المنعم ، وبالثانية التخضع والتخشع له قلباً ، وبالثالثة صرف البصر والسمع واللسان وغيرها من الجوارح فيما خلقت لاجله بأداء ما هو وظيفته . وعليه فمعرفة المنعم بنفسها من أفضل مراتب الشكر ، فيجب نفسياً .

٣) معطوف على « معرفة الواجب » .

(*) ان كان غرضه (قده) توقف شكر المنعم على معرفتهم عليهم السلام، ففيه عدم التوقف عقلا ، لامكان تحققه بدونها وعدم نهوض برهان عليه أيضاً . وان كان غرضه لزوم معرفتهم عليهم السلام، لانهم وسائط فيضه جل وعلا، ووسائل وصول النعم الى الخلق بحيث يكون لهم دخل في فعله جل وعلا ، فهو ينافي التوحيد الفعلي ، ويكون الشكر لهم على حد شكر المنعم الحقيقي شركاً بالمنعم بما هو منعم .

والحاصل: أن دخلهم عليهم السلام في النعم ليس كدخله تبارك وتعالى فطرياً حتى يوجب شكرهم المقتضي لوجوب معرفتهم ، فلا ينبغي جعل وجوب معرفتهم في عرض وجوب معرفته جل وعلا ، ومن باب وجوب شكره عظم شأنه ، بل

بل و كذا معرفة الامام عليه السلام على وجه صحيح [1] (*) فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك [2] ، ولاحتمال الضرر [3] في تركه [4].

١) وهو كون الامامة كالنبوة من المناصب الالاهية، فالامام كالنبي منصوب من قبله سبحانه وتعالى ومن وسائط نعمه وآلائه، فتجب معرفته عليه السلام كمعرفته صلى الله عليه وآله وسلم .

٢) أي : لاداء شكر المنعم .

٣) هذا وجه ثان لوجوب تحصيل المعرفة به تعالى وبنبيه ووصيه ، يعني : أن وجوب معرفة الباري عزوجل والنبي والوصي يكون لاداء الشكر ولاحتمال الضرر في ترك المعرفة . هذا لكن التعليل باحتمال الضرر ينافي نفسية وجوب المعرفة ويجعله غيرياً . الا أن يوجه بما تقدم من أن المراد بنفسية الوجوب عدم كونه ناشئاً عن وجوب الغير ، فلا ينافي كونه لاجل الغير وهو الضرر .

٤) الاولى أن يقال : « في تركها » لرجوع الضمير الى المعرفة .

لابد من استناد وجوب معرفتهم الى وجه آخر، وهو: أن الشكر المناسب لمقام المنعم الحقيقي والمعين من ناحيته لايعلم الا من قبل أوليائه عليهم الصلاة والسلام لانهم وسائط التشريع ، لقصور النفوس البشرية عن تلقي الوحي الالاهي بلا بلاوساطة تلك الذوات المقدسة .

وبالجملة: فالشكر على الوجه المطلوب له سبحانه وتعالى أوجب معرفتهم، فلا يكون وجوب معرفتهم في عرض وجوب معرفته عزاسمه. وهذا وجه وجيه لايعتريه ريب .

(×) وهو كون الامامة كالنبوة منصباً الاهياً يحتاج الى تعيينه تعالى ونصبه، لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وهو الوجه الاخر .

ولا يجب[١] عقلا(*) معرفة غير ما ذكر الا ما وجب شرعاً معرفته كمعرفة الامام عليه السلام على وجه آخر[٢] غير صحيح، أو أمر[٣] آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته

١) يعني : أن الامور الاعتقادية التي يجب عقلا تحصيل المعرفة بها ثم عقد القلب عليها ـ الذي هو المطلوب في جميع الامور الاعتقادية على ما تقدم في صدر البحث ـ منحصرة في الامور الثلاثة المذكورة أعني ذات الباري تعالى والنبي والامام صلى الله عليهما، ولا دليل عقلا على وجوب المعرفة في غيرهم من الاعتقاديات .

٢) وهو عدم كون الامامة من المناصب الالاهية كما يقوله غيرنا، ووجوب معرفته حنيئذ لا يكون عقلياً ، لانه على هذا المبنى الباطل ليس من وسائط نعمه جل وعلا ، فلو وجب معرفته لكان شرعياً كما أدعي دلالة الروايات المدعى تواترها مثل « من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية » على ذلك .

٣) عطف على « الامام » وذلك كالمعاد الجسماني ، فانه مما استقل العقل بوجوب وجوده ، لكن لم يحكم بوجوب معرفته ، لعدم وجود مناط الحكم العقلي ـ وهو شكر المنعم ـ فيه حتى يجب تحصيل العلم به ، بل ولا يتم الحكم بوجوب العلم به بمناط دفع الضرر المحتمل أيضاً . نعم مقتضى كون المعاد من ضروريات الدين هو وجوب العلم به شرعاً .

(*) هذا عدول عما أفاده في تعليقته على الرسائل من انقسام ما يجب معرفته الى أقسام ثلاثة بقوله : « أحدها ما يجب معرفته عقلا بما هو هو . ثانيها ما يجب معرفته كذلك ، لكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وأخبر به ، والا لم يعرف له خصوصية موجبة للزوم معرفته من بين الاشياء . ثالثها ما يجب معرفته شرعاً » وجعل من القسم الاول معرفة الله ومعرفة أنبيائه وأوصيائهم عليهم

. . . .

. . . .

السلام على وجه صحيح، وهو كون الولاية كالنبوة منصباً الاهياً. وجعل من القسم الثاني ماعلم ثبوته من الدين ومما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه وآله .

أقول : لعل وجه العدول ما نبه عليه بعض محققي المحشين (قده) من أنه اذاكان اللازم في الامور الاعتقادية مجرد الالتزام النفساني وعقد القلب، واختص وجوب تحصيل العلم والمعرفة ببعضها كما هو صريح كلامه ، فلا وجه لعد القسم الثاني مما يجب معرفته ، لعدم دليل على وجوبه لا عقلا ولا نقلا ، ومع نهوضه على وجوب تحصيل العلم بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله يعم كلا من الامور الاعتقادية والاحكام الفرعية ، اذ الموجب لتحصيل العلم وهو عنوان مجيئه (ص) به مشترك بين الكل ، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالبعض ، ومن المعلوم أن نفي هذا الوجوب لاينافي وجوب الالتزام بجميع ما جاء صلى الله عليه وآله به ، لعدم التلازم بينهما ، ضرورة امكان الالتزام بشيء على ما هو عليه مع عدم العلم به تفصيلا، بل ولا اجمالا، كخصوصيات البرزخ والبعث وغيرهما. وأما وجوب الالتزام بذلك مع عدم العلم به ، فلان مرجع عدمه الى عدم الاقرار برسالته صلى الله عليه وآله وسلم فيما أرسل به، وهو ينافي الايمان .

وكيف كان ، فتحقيق المقام يتوقف على التعرض اجمالا لامور :

الاول : مامرت الاشارة اليه من أنه لاتلازم بين وجوب الاعتقاد بشيء ووجوب معرفته، بداهة امكان الالتزام النفساني بذلك على ماهو عليه في الواقع من دون توقفه على العلم به مطلقاً حتى اجمالا ، كما أنه يمكن العلم بشيء مع عدم الاعتقاد به ، بل مع جحده والاعتقاد بخلافه، بشهادة قوله تعالى :« وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم» كما أنه يمكن اجتماعهما ، فالنسبة بينهما عموم من وجه .

. . . .

. . . .

الثاني: أنه اذا شك في وجوب المعرفة أوالاعتقاد أوأحدهما أوفي وجوب المعرفةالتفصيلية بعد نهوض الدليل على وجوبها في الجملة، فأصل البراءة ينفي وجوب الجميع ، لما فيه من الكلفة والمشقة .

الثالث: أنه نفي الريب والاشكال في كلمات جملة من الاعلام عن وجوب معرفة الله عزوجل وصفاته ومعرفة وسائط نعمه وآلائه من الانبياء وأوصيائهم عليهم السلام ، بل ادعي الاجماع عليه ، لكنه غير ظاهر بعد استدلال غير واحد على وجوب المعرفة بأنه عقلي بمناط شكر المنعم، أوفطري بمناط دفع الضرر المحتمل .

وكيف كان، فلا ينبغي الارتياب في وجوب هذه المعارف بحيث لامسرح لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيه ، لان موردها عدم اهتمام الشارع بالتكليف في ظرف الجهل به ، وأما معه بحيث يحكم العقل بمنجزية الاحتمال كحكمه بها في الشبهات البدوية قبل الفحص، فلاتجري فيه قاعدة القبح، والمقام مثله ، لوجود هذا الحكم العقلي أوالفطري فيه . كما لاينبغي الاشكال في عدم صحة الاستدلال على وجوب هذه المعارف بالأدلة السمعية كتاباً وسنة، لتوقف صحته على حجيتهما عند الجاهل بهذه المعارف، وهي غير ثابتة، فينحصر دليل هذا الوجوب بالعقل أو الفطرة ، فعلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين كما عليه العدلية قد يقال بكون الوجوب عقلياً ، لان شكر المنعم ودفع الضرر المحتمل عن النفس واجبان عقلا ، وهما منوطان بالمعرفة ، ومقدمة الواجب واجبة ، فوجوب المعرفة حينئذ غيري عقلي .

وعلى القول بعدم التحسين والتقبيح العقليين يكون وجوب المعرفة غيرياً فطرياً . هذا كله بناه على عدم كون المعرفة بنفسها شكراً .

. . . .

. . . .

وأما بناء على ذلك كما هو ظاهر قول المصنف (قده) تعليلا لوجوب المعرفة «أداء لشكر بعض نعمائه» فيكون وجوبها نفسياً عقلياً، لاغيرياً بناء على قاعدة التحسين والتقبيح.

وبالجملة: فوجوب المعرفة نفسياً عقلياً موقوف على كونها بنفسها شكراً، وعلى كون الشكر واجباً، وعلى قاعدة التحسين. والكل مخدوش، لعدم كون مجرد المعرفة بنفسها شكراً للمنعم، لان الشكر لغة هو الاعتراف بالنعمة وفعل الطاعة وترك المعصية، قال في مجمع البحرين: «وشكرت الله اعترفت بنعمته وفعلت مايجب من فعل الطاعة وترك المعصية» واليه يرجع ما في الشوارق من «أن الشكر اللغوي هو الثناء على الاحسان» وعرفاً كما في الشوارق أيضاً «هو الفعل المنبىء عن تعظيم المنعم» فالمعرفة بنفسها ليست شكراً لا لغة ولا عرفاً. وبعد تسليم كونها شكراً لايستلزم حسنها وجوبها. وقاعدة التحسين والتقبيح وان كانت مسلمة عند العدلية، لكن المقام ليس من صغرياتها، لان وجوب دفع الضرر ليس من الاحكام العقلية، بل هو من الفطريات المجبولة عليها النفوس من دون توقفه على حكم العقل بحسنه، بداهة أن كل ذي شعور والتفات وان لم يكن من ذوي العقول يفر من الشيىء المضر، كما هو المشاهد في الحيوانات، كما أنه يسعى الى الشيىء النافع ويميل اليه ويرجح فعله على تركه، فان الفرار من الضرر والسعي الى النفع لايتوقفان على حكم العقل بحسنه أو قبحه، والا لاختصا بذوي العقول، بل هما من الامور الفطرية لكل ذي شعور وان كان حيواناً، ولا ربط لهما بالتحسين والتقبيح العقليين.

فالحق أن يقال: ان وجوب المعرفة فطري غيري لاشرعي ولا نفسي عقلي.

. . . .

. . . .

أما فطريته، فلما عرفت من كون دفع الضرر وجلب النفع جبلياً لكل ذي شعور، وأما غيريته، فلمقدمية المعرفة لدفع الضرر. ومنه يظهر عدم وجوبها النفسي بعد وضوح مقدميته لدفع الضرر، وانتفاء ملاك النفسية فيه، واحتمال وجوبها كذلك لكونها بنفسها شكراً ضعيف، لما مر أولا من عدم انطباق حد الشكر عليها، وثانياً بعد تسليمه من عدم دلالة حسن الشكر على وجوبه، اذ ليس لازماً مساوياً للوجوب.

وأما عدم شرعيته، فلانه لا يصح الاستدلال عليه بالادلة النقلية كما مر آنفاً.

الرابع: أنه يجب الاعتقاد والالتزام النفساني بما حصل له من المعرفة بالله تعالى وأنبيائه وأوصيائهم عليهم الصلاة والسلام، لدخل عقد القلب على ذلك قطعاً أو احتمالا في أداء الشكر الواجب، بحيث لايحصل القطع بأدائه الا بالاعتقاد المزبور، فالاخلال به مظنة للضرر الذي يلزم عقلا أو فطرة دفعه، وهذا الوجوب ثابت ولو مع عدم التمكن من المعرفة، لما تقدم من امكان الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه وعدم توقفه على المعرفة.

الخامس: اذا لم يتمكن من تحصيل المعرفة في الاصول الاعتقادية، فهل يقوم الظن مقامها أم لا؟ فيه تفصيل، وهو: أنه ان كان المطلوب فيها عقد القلب والانقياد لها كخصوصيات عالم البرزخ والبعث والجنة والنار لا المعرفة بذلك، فالظن الخاص حجة فيها، ولا مانع من عقد القلب على مضمونه، وأما الظن المطلق فليس حجة فيها، لعدم جريان دليل الانسداد هنا، اذ من مقدماته عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه للعسر أو اختلال النظام، ومن المعلوم امكان

. . . .

. . . .

الاحتياط في هذا القسم من الامور الاعتقادية بالالتزام بما هو الواقع على اجماله، وعدم لزوم شيىء من العسر والاختلال منه .

وان كان المطلوب فيها المعرفة عقلا أو شرعاً كمعرفةالله عزوجل وأنبيائه وأوصيائهم عليهم السلام والمعاد الجسماني، فلا يقوم الظن مطلقاً ـ وان كان خاصاً ـ مقام المعرفة، لعدم كون الظن معرفة مع بقاء ظلمة الجهل معه، ولان العلم مأخوذ في هذه الامور الاعتقادية على وجه الصفتية ، وقد ثبت في محله عدم قيام الامارات غير العلمية مقامه . وعليه فيسقط وجوب المعرفة ، لكونه تكليفاً بغير مقدور .

وأما ماعدا وجوب المعرفة مما يتعلق بالجاهل القاصر فيذكر في ضمن جهات :

الاولى: في وجوده في الخارج، الحق أنه بالنسبة الى معرفة الله سبحانه وتعالى ولو من ناحية الاثار التي تتدين بها العجائز معدوم أونادر جداً ، اذ من له أدنى شعور والتفات الى وجود نفسه وحدوثه بعد عدمه يحصل له العلم بوجود الصانع، بل هو كذلك بالنسبة الى النبوة والامامة العامتين أيضاً. نعم الجاهل القاصر بالاضافة الى النبوة والامامة الخاصتين لغموض المطلب أوقلة الاستعداد أو الغفلة في غاية الكثرة .

الثانية : أنه لايستحق العقاب على جهله ، اذ المفروض قصوره ، والعقل مستقل بقبح المؤاخذة على أمر غير مقدور لكونها ظلماً .

وبالجملة: فالجاهل القاصر معذور، ولذا لايعاقب بشرط عدم معاندة الحق وانكاره ، وهذا واضح لاغبار عليه ، ولكن مع ذلك التزم المصنف (قده)

. . . .

. . . .

في تعليقته على المتن وفي مبحثي القطع والطلب والارادة باستحقاقه للعقاب بناء منه على أنه من تبعات البعد عن المولى الناشيء عن الخباثة المنتهية الى أمر ذاتي ، والذاتي لايعلل ، وقد عرفت في مباحث القطع ضعفه . نعم لا اشكال في عدم قبح مؤاخذة الجاهل المقصر ، لعدم كونها عقاباً على أمر غير مقدور مع تمكنه من تحصيل المعرفة بالحق ، هذا كله في الامور الاعتقادية التي يجب تحصيل المعرفة بها .

وأما ما لايجب فيها الا عقد القلب والالتزام، فالبحث عن وجوب المعرفة فيها ساقط ، اذ الواجب هو الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه ، لا الاعتقاد عن معرفة حتى يجب تحصيلها ويبحث عن حكم الجاهل بها .

الثالثة : الظاهر أن أحكام الكفر من النجاسة وعدم التوارث وعدم جواز المناكحة وغيرها تترتب على الجاهل بالاصول الاعتقادية التي تجب المعرفة بها عقلا أو شرعاً كمعرفة الباري جل وعلا والنبي والوصي عليه الصلاة والسلام والمعاد ، ضرورة أن أحكام الاسلام أنيطت بمعرفة هذه الامور ، فانتفاؤها يوجب الكفر ، ومقتضى اطلاق أدلة تلك الاحكام عدم ترتبها على غير العارف المعترف بتلك الامور الاعتقادية سواء أكان عارفاً جاحداً أم جاهلا مقصراً أم قاصراً بسيطاً ومركباً ، لصدق عدم العارف المعترف على الجميع . قال المحقق الطوسي والعلامة (قدهما) في التجريد وشرحه : «والكفر عدم الايمان ، اما مع الضد بأن يعتقد فساد ماهوشرط في الايمان ، أوبدون الضد كالشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح » .

والحاصل : أن الجاهل القاصر وان لم يكن جاحداً محكوم بالكفر .

وفي المقام أبحاث كثيرة نافعة لكن التعرض لها ينافي وضع التعاليق .

وما لا دلالة(١) على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل

١) غرضه من هذا الكلام تمهيد قاعدة في موارد الشك في وجوب المعرفة فيما لم يثبت وجوب معرفته عقلا ولا شرعاً، وأن أصالة البراءة محكمة فيها، فينفى وجوبها، لانها المرجع فيها، وفيه تعريض بما أفاده شيخنا الاعظم تأييداً لما أفاده العلامة في الباب الحاديعشر، ولا بأس بنقل كلام الشيخ الاعظم ثم مناقشة المصنف فيه، قال (قده) بعد تقسيم الامور الاعتقادية الى قسمين ـ كما تقدمت عبارته ـ : « ثم ان الفرق بين القسمين المذكورين وتميز ما يجب تحصيل العلم به عما لايجب في غاية الاشكال، وقد ذكر العلامة (قده) في الباب الحاديعشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والامامة أموراً لادليل على وجوبها كذلك. . . الى أن قال: نعم يمكن أن يقال: ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى: وما خلقت الجن والانس الاليعبدون أي ليعرفون، وقوله صلوات الله عليه وآله: ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاة الخمس، بناء على أن الافضلية من الواجب خصوصاً مثل الصلاة تستلزم الوجوب، وكذا عمومات وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الامام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الامام بعد موت الامام السابق عليه السلام وعمومات طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي(ص) ومعرفة الامام ومعرفة ماجاء به النبي على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس. . . الخ» ومع هذه الادلة الاجتهادية لايبقى مجال للتمسك بأصالة البراءة في موارد الشك في وجوب تحصيل المعرفة بأصول الدين وتفاصيلها. وسيأتي مناقشة المصنف فيها.

كان [١] أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة ، ولادلالة لمثل قوله تعالى [٢]: «وما خلقت الجن والانس» الاية ، ولا [٣] لقوله (ص) : « وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس »(*) ولا [٤] لمادل على وجوب

---

١) خبر الموصول في « ومالا دلالة » المراد به الاصل الاعتقادي الذي لادلالة على وجوب معرفته بالخصوص ، وضمير « معرفته » راجع الى هذا الموصول أيضاً .

٢) تقريب الاستدلال بالاية الشريفة بعد البناء على تفسير « يعبدون » بـ « يعرفون » ـ كما حكي اتفاق المفسرين عليه ـ : أن الغاية المطلوبة من الخلقة هي المعرفة وهي مطلقة ، ومقتضى اطلاقها عدم اختصاص وجوب المعرفة بذاته تبارك وتعالى وبصفاته وبالنبي والامام عليهما السلام كما تقدم، ففي كل مورد شك في وجوب تحصيل المعرفة فيه يتمسك بالاطلاق المزبور .

٣) عطف على « لمثل » وتقريب الاستدلال به : أن الصلوات الخمس الواجبة جعلت متأخرة عن المعرفة ، فيعلم من وجوبها وجوب المعرفة ، ولما كان وجوبها مطلقاً فمقتضى اطلاقه جواز التمسك به في موارد الشك في وجوب المعرفة .

٤) معطوف على « لقوله » وتقريب الاستدلال بآية النفر : أن الاية الشريفة ـ لمكان قوله تعالى : ليتفقهوا ـ تدل على وجوب التفقه والتعلم ، ومقتضى اطلاقه عدم اختصاصه بمورد دون آخر، وكذا ماورد من الروايات في الحث على

(*) الذي عثرنا عليه بهذا المضمون روايتان مرويتان عن أبي عبدالله عليه السلام احداهما في الكافي ج ٣ ص ٢٦٤ ، والاخرى في التهذيب ج ٢ ص٢٣٦ ، وروى احداهما في الوسائل ج ٣ ص٢٥ .

التفقه وطلب العلم من الايات والروايات علــى وجوب(١) معرفته بالعموم ، ضرورة(٢) أن المراد من «ليعبدون» هو خصوص عبادة الله ومعرفته ، والنبوي انما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات ، لا بيان حكم المعرفة ، فلا اطلاق فيه أصلا . ومثل آية النفر انمــا هو بصدد بيان

طلب العلم ، فان اطلاق الامر بتحصيله يشمل الاصول الاعتقادية وتفاصيلها .

١) متعلق بـ « لادلالة » وضمير « معرفته » راجع الى الموصول في قوله : « وما لادلالة على ... الخ » المراد به الاصل الاعتقادي الذي لادليل على وجوب معرفته بالخصوص ، وقوله : « بالعموم » متعلق بـ « دل » فكان الاولى جعله عقيبه ، يعني : أن الادلة العامة الامرة بوجوب التفقه قاصرة عن اثبات وجوب معرفة ذلك الاصل الاعتقادي مثل خصوصيات البرزخ ، لما سيأتي .

٢) تعليل لقوله : « ولادلالة » وشروع في مناقشة كلام الشيخ الاعظم ، وتوضيحه : أن الادلة المتقدمة لاتنهض لاثبات وجوب تحصيل المعرفة مطلقاً حتى يندرج المقام فيه ، وذلك أما الاية الشريفة الاولى فلان المعرفه تختص به سبحانه وتعالى ولاتعم غيره ، لان النون في « ليعبدون » للوقاية ، وقد حذف ياء المتكلم ،، ومعه فلا اطلاق فيه حتى يستدل به على وحوب المعرفة بتفاصيل الامور الاعتقادية .

وأما النبوي ، فلانه ليس بصدد بيان حكم المعرفة حتى يكون له اطـلاق يؤخذ به في مورد الشك في وجوب المعرفة ، بل انما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات الخمس ، وأنها أفضل من سائر الواجبات بعد المعرفة ، وربما يكون قوله (ص) : «أفضل » قرينة على ذلك ، فتدبر .

وأما آية النفر فلانها ليست بصدد بيان موضوع التعلم حتى يكون اطلاقه قاضياً بعدم الاختصاص ببعض الموارد ، بل انما هي بصدد بيان مايجعل وسيلة

المتوسل به الى التفقه الواجب ، لابيان مـا يجب فقهه ومعرفته[١] كما لايخفى . وكذا ما دل على وجوب طلب العلم انما هو بصدد الحث على طلبه لابصدد بيان ما يجب العلم به[٢] .

ثم انه[٣] لايجوز الاكتفاء بالظن فيمايجب معرفته عقلاأوشرعاً

الى التفقه الواجب ، وطريقاً يسهل معه التعلم الواجب ، وأنه يحصل بأن ينفر من كل فرقة طائفة للتفقه، ولايجب نفر الجميع ، وعليه فلا اطلاق فيه من حيث المورد .

وأماالروايات، فلانها في مقام وجوب طلب العلم من دون نظر الى ما يجب العلم به ، فلا اطلاق فيها .

وبالجملة : فلا دليل على وجوب المعرفة مطلقاً حتى يصح التمسك به في موارد الشك في وجوبها . فما أفاده شيخنا الاعظم تأييداً لكلام العلامة لايخلو عن الغموض وان ناقش هو (قده) فيه بوجه آخر، ومحصله تعذر العلم بتفاصيل الاعتقاديات لغير المجتهد ، فراجع الرسائل .

١) حتى يكون له اطلاق يشمل الامور الاعتقادية كما هو مورد البحث .

٢) والاطلاق فرع كونها في مقام بيان ما يجب العلم به .

٣) الضمير للشأن، غرضه بيان قيام الظن مقام العلم بعد الفراغ مما يجب تحصيل المعرفة به عقلاأوشرعاً وعدم قيامه مقامه، ومرجعية البراءة في مواردالشك. وتوضيح ما أفاده : أنه قد استدل على كفاية الظن في أصول الدين بوجوه :

الاول: أن الظن معرفة مطلقاً سواء في حال الانفتاح أم الانسداد بحيث تصدق المعرفة عليه كصدقها على العلم، فيكتفى بالظن في الاصول حتى في حال انفتاح باب العلم بها . وفيه ما أشار اليه المصنف بقوله : « حيث انه ليس » وحاصله: أن الظن ليس مصداقاً للمعرفة الواجبة في بعض الاصول الاعتقادية ، اذ المعرفة

حيث انه ليس بمعرفة قطعاً ، فلابد من تحصيل العلم لوأمكن، ومع العجز عنه كان معذوراً ان كان [١] عن قصور لغفلة أولغموضة المطلب مع قلة الاستعداد كما هو [٢] المشاهد في كثير من النساء بل

عرفاً هي العلم ولاتصدق على غيره، فمع التمكن من تحصيل العلم يجب تحصيله ولايجوز الاكتفاء بالظن . ومع عدم التمكن منه يكون معذوراً ان كان العجز عن تحصيل العلم مستنداً الى القصور الناشي عن عدم المقتضي كقلة الاستعداد وغموض المطلب، أووجود المانع كغفلته وعدم التفاته. وان كان العجز عنه مستنداً الى التقصير في الاجتهاد ولولاجل حب طريقة الاباء ، فان هذا الحب ربما يوهم كون تلك الطريقة حقاً فيورث الخطأ في الاجتهاد، فهو غير معذور، بل مقصر لاجل الحب المزبور الملقي له في الخطاء ، قال شيخنا الاعظم في بيان الحكم التكليفي للقادر على تحصيل العلم بما يجب تحصيله فيه ما لفظه : « أما حكمه التكليفي فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن، فمن ظن بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه و آله، أوبامامة أحد من الائمة صلوات الله عليهم ، فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه مع التفطن لهذه المسألة زيادة النظر... الخ » ولكنه استند في عدم الاكتفاء بالظن الى ما أفاده بقوله :« والدليل على ما ذكرنا جميع الايات والاخبار الدالة على وجوب الايمان والعلم والتفقه والمعرفة والتصديق والاقرار والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي أكثر من أن تحصى » وهذا بخلاف ما تقدم من المصنف من أن المعرفة الواجبة بحكم العقل لاتصدق على الظن .

١) أي : ان كان عجزه عن تحصيل العلم عن قصور . . . الخ .

٢) اشارة الى دفع ما قيل : من عدم وجود القاصر استناداً الى حصر المكلف في المؤمن والكافر ، وخلود الكافر في النار ، والى قوله تعالى : « لئلا يكون

الرجال ، بخلاف ما اذا كان عن تقصير في الاجتهاد ولو لاجل[١] حب طريقة الاباء والاجداد واتباع سيرة السلف ، فانه كالجبلي للخلف ، وقلما عنه[٢] تخلف [يتخلف] . والمراد من المجاهدة[٣]

للناس على الله حجة بعد الرسل » والى قوله سبحانه وتعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » قال شيخنا الاعظم : « المقام الثاني في غير المتمكن من العلم، والكلام فيه تارة في تحقق موضوعه في الخارج، وأخرى في أنه يجب مع اليأس من العلم تحصيل الظن أم لا . . . . أما الاول فقد يقال بعدم وجود العاجز نظراً الى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر مع مادل على خلود الكافرين بأجمعهم في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فينتج ذلك عن تقصير كل غير مؤمن ، وأن من نراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد يمكن عليه تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما ، وان صار عاجزاً قبل ذلك أو بعده، والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص...الخ». وحاصل جواب المصنف عن ذلك ـ وفاقاً للشيخ ـ هو : وجود القاصر في أصول الدين كما هو المشاهد والمحسوس . قال الشيخ : « ولكن الذي يقتضيه الانصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين، وقد تقدم عن الكليني مايشير الى ذلك . . . . مع ورود الاخبار المستفيضة بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر . . . » .

١) قيد للتقصير.

٢) أي : عن الحب ، وضمير «أنه» راجع الى الاتباع، والمستتر في تخلف الى الخلف .

٣) هذا جواب عن الاستدلال بالاية المزبورة على عدم وجود القاصر، تقريب الاستدلال ـ كما قيل ـ: ان الاية الشريفة تدل على أن من جاهد في سبيله تعالى

في قوله تعالى: «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا» هو المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، وهي التي كانت أكبر من الجهاد، لا[1] النظر والاجتهاد، وإلا[2] لادى الى الهداية، مع أنه يؤدي الى الجهالة والضلالة الا اذا كانت هناك منه تعالى

بتحصيل المعرفة به وبأنبيائه وأوليائه عليهم السلام فقد هداه الله تعالى وجعل له مخرجاً، فالمكلف اما عالم مؤمن وهو المجاهد في سبيل ربه لتحصيل المعرفة، واما جاهل مقصر كافر وهو التارك للمجاهدة بتحصيل المعرفة، فلا وجود للقاصر.

وحاصل جواب المصنف عنه: أن المراد بالمجاهدة هو جهاد النفس الموصوف في الاخبار بالجهاد الاكبر بتخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، ومن المعلوم أنه تعالى وعده بهدايته لسبيله، لانه قد سلك اليه، ولاخلف لوعده تعالى. وليس المراد من المجاهدة في الاية الشريفة الاجتهاد والنظر في المطالب العلمية التي منها أصول الدين حتى تكون المجاهدة مؤدية الى الواقع ولايقع فيها الخطأ أصلا، اذ لو كان المقصود من المجاهدة النظر في المطالب العلمية لزم - بمقتضى قوله تعالى: «لنهدينهم سبلنا» - اصابة الاجتهاد بالواقع دائماً، مع وضوح التخلف في كثير من الاجتهادات، وهذا التخلف شاهد على أن المقصود من الاية المباركة هو الحث على مجاهدة النفس بترك العمل بمشتهياتها، لاالترغيب على خصوص تحصيل العلم.

١) معطوف على «المجاهدة» أي: ليس المراد من المجاهدة النظر والاجتهاد.

٢) أي: ولو كان المراد بالمجاهدة الاجتهاد والنظر لزم اصابته دائماً، مع أنه يخطىء كثيراً بشهادة الوجدان، فضمير «أنه» راجع الى النظر والاجتهاد.

عناية ، فانه [1] (*) غالباً بصدد اثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق لابصدد الحق ، فيكون مقصراً مع اجتهاده ومؤاخذاً [2] اذا أخطأ على قطعه واعتقاده .

ثم لااستقلال للعقل [3] (**) [لايخفى عدم استقلال العقل] بوجوب

---

١) تعليل لقوله : « يؤدي » والضمير راجع الى المجتهد والناظر ، يعني: أن اداء الاجتهاد الى الضلالة انما هو لاجل كونه بصدد تطبيق الحق على طريقة الاباء لابصدد تحقيق الحق .

٢) أي: فيكون الناظر والمجتهد مؤاخذاً على عدم اصابة الواقع، لتقصيره بعدم طلبه للحق، وقوله : « على قطعه » متعلق بـ « مؤاخذاً » .

٣) هذا أحد الوجوه التي استدل بها على وجوب تحصيل الظن في أصول

(*) لايخفى أن هذا التعليل أجنبي عن ظاهر الاية بل صريحها،فان قوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا» بقرينة الظرف صريح في كون المجاهدة للوصول الى الحق والفوز بمعرفته ، لانها مجاهدة في الله ، وعليه فينحصر اثبات ارادة خصوص جهاد النفس من الاية الشريفة في قوله تعالى : « لنهدينهم » لكونه قرينة ظاهرة في عدم تخلف المجاهدة عن الواقع في شيء من الموارد، وأن المجاهدة موصلة الى المطلوب دائماً ان لم يكن المراد بالهداية اراءة الطريق .

(**) هذا مبني على عدم كون الظن من مراتب العلم ، والا ـ كما لايبعد ذلك ولو حين عدم التمكن من تحصيل العلم ـ فيستقل العقل بلزوم تحصيل الظن حينئذ بمناط وجوب شكر المنعم أوغيره ، ووجوب الاعتقاد به من دون لزوم التشريع كماقيل، اذ المفروض كون الظن حال انسداد باب العلم من مراتب العلم بحكم العقل الذي هو حجة، فتدبر .

تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما(١) يجب تحصيله عقلا لو أمكن(٢) لو لم نقل(٣) باستقلاله بعدم وجوبه، بل(٤) بعدم جوازه،

الدين عند تعذر العلم، وحاصله: دعوى استقلال العقل بلزوم تحصيل الظن عند انسداد باب العلم في أصول العقائد، لان الظن من مراتب العلم، فيكون كالعلم شكراً للمنعم. وملخص ماأجاب بـه المصنف عنه هو: منع الاستقلال المزبور، لعدم الحاجة الى الظن بعدعدم توقف امتثال التكليف ـ أعني وجوب الاعتقاد ـ على الظن. قال شيخنا الاعظم ـ بعد اثبات وجود القاصر خارجاً ـ ما لفظه: «والمقصود فيما نحن فيه الاعتقـاد، فاذا عجز عنـه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لايغني من الحق شيئاً، فيندرج في عمـوم قولهم عليهم السلام: اذا جاءكم مالا تعلمون فها».

١) متعلق بـ «تحصيل الظن» والمراد بالموصول في «فيما» الموارد التي يجب تحصيل العلم فيها، وضمير «تحصيله» راجع الى العلم، يعني: لايستقل العقل بوجوب تحصيل الظن بهذه الموارد عند اليأس عن تحصيل العلم بهـا وهي المعرفة بالصانع عزوجل وبالنبي والائمة عليهم السلام.

٢) قيد لـ «يجب» والضمير المستتر فيه راجع الى تحصيل العلم.

٣) قيد لـ «لااستقلال» وهو اضراب عن عدم استقلال العقل بالوجوب الى استقلاله بعدم الوجوب، وحاصله: أن العقل لايحكم بلزوم تحصيل الظن عند تعذر العلم، بل يحكم بعدم لزومه، لما عرفت من عدم الحاجة الى الظن في عقد القلب الذي هو المطلوب في الاصول الاعتقادية.

٤) متعلق بـ «لو لم نقل» واضراب عن استقلال العقل بعدم الوجوب الى استقلاله بعدم جواز تحصيل الظن، لان عقد القلـب على المظنون تشريع محرم.

لما[١] أشرنا اليه من أن الامور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هوواقعها والانقيادلها (*) ، فلا[٢] الجاء فيها أصلا الى التنزل الى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العملية

١) تعليل لعدم الوجوب لاعدم الجواز ، وحاصله : ما تقدم من أنه مع انسداد باب العلم في الامور الاعتقاديةلاموجب للتنزل الى الظن فيها ، لامكان عقد القلب على ما هو واقعها ، وعليه فلا استقلال للعقل بحجية الظن في الاعتقاديات . وهذا بخلاف الامور العملية ، فان امتثال الاحكام الفرعية موقوف على العلم بمطابقة العمل لمتعلق الحكم، أوالاحتياط ، والثاني غير واجب أوغير جائز . وقد أشار الى ذلك بقوله : « فلا يتحمل الا لما هو الواقع ولا ينقاد الا له ، لالما هو مظنونه، وهذا بخلاف العمليات، فلا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد » .

٢) هذا قرينة على أن قوله : « لما أشرنا » علة لعدم وجوب تحصيل الظن لالعدم جوازه ، لان الالجاء يوجب حجية الظن ، وهو مفقود هنا ، اذ ليس في مرحلة العمل حتى يتعذر التوقف فيه ويتعين العمل بالعلم ان أمكن تحصيله أوبالظن مع تعذره ، لكونه أقرب الى الواقع من غيره مع فرض عدم جواز اجراء الاصول النافية، لاستلزامه الخروج عن الدين، ولا الاحتياط لعدم وجوبه أو عدم جوازه ، وهذا السبب لجواز العمل بالظن مفقود هنا ، وبانتفائه بالنسبة الى الاصول الاعتقادية ينتفي المسبب وهو حجية الظن فيها .

(*) الاولى تذكير الضمير ، لرجوعه الى الموصول في « بما » المراد به الشيء الذي هو واقع تلك الامور الاعتقادية ، فالاولى سوق العبارة هكذا : يمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد له .

كما لايحفى. وكذلك[١] لادلالة من النقل على وجوبه فيما بجب معرفته مع الامكان شرعاً[٢]، بل الادلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه (*) أيضاً[٣].

وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا[٤] أن القاصر

١) معطوف على قوله: «لا استقلال للعقل» يعني: كما أنه لا استقلال للعقل بلزوم تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم بالاعتقاديات، كذلك لادلالة للنقل على وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم فيما يجب معرفته عن علم مع الامكان، بل في النقل ما يدل على عدم الجواز، وهو مادل على النهي عن متابعة الظن، فانه اما مختص بأصول الدين واما عام، وعلى التقديرين يثبت المقصود وهو النهي عن اتباع الظن في الاصول، غاية الامر أن الاثر الشرعي تارة يترتب على العمل الجوانحي وهو الاعتقاد كما هو المطلوب في أصول العقائد، وأخرى على العمل الجوارحي كما هو المطلوب في الفروع، وهذا الاختلاف غير قادح في شمول الدليل وعمومه.

٢) قيد لـ« وجوبه » وضمير « وجوبه » راجع الى تحصيل الظن، و« مع الامكان » قيد لـ« يجب » يعني: لايدل النقل على وجوب تحصيل الظن شرعاً كما لايدل العقل على وجوبه.

٣) يعني: كما كان العقل دالا على عدم جواز تحصيل الظن كما تقدم في قوله: « لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه».

٤) وهو قوله: «ومع العجز عنه كان معذوراً ان كان عن قصور لغفلته...الخ».

(*) الا أن يقال: ان الادلة الناهية عن اتباع الظن ناظرة الى عدم جواز متابعته بالاعتقاد بمؤداه لا الى تحصيله، فلايكون تحصيله كما هو مفروض البحث منهياً عنه.

يكون[١] فــي الاعتقاديات للغفلة ، أو عدم الاستعداد للاجتهاد[٢] فيها، لعدم[٣] وضوح الامر فيها بمثابة لايكون الجهل بها الا عن تقصير

وغرضه بيان وجــود القاصر في الخارج ، ولعل اعادته مع بنائه على مراعاة الايجاز لاجل الاشارة الــى بعض صور القاصر من حيث المعذورية وعدمها، اذ القاصر على قسمين : أحدهما أن يكون غافلا محضاً .

الثاني: أن يكون ملتفتاً مع قصوره عن الوصول الى الواقع لعدم استعداده، وهذا على وجوه : أحدها : أن يكون منقاداً لما يحتمله واقعاً .

ثانيها : أن لايكون منقاداً ولا معانداً له .

ثالثها : أن يكون معانداً لما يحتمله حقاً في الواقع .

لااشكال في المعذورية في القسم الاول وهو كونه غافلا محضاً ، وكذافي الوجه الاول من القسم الثاني، وهو كونه منقاداً لما يحتمله واقعاً، وأما الوجهان الاخيران منه فالظاهر عدم كونه معذوراً، خصوصاً الاخير وهو المعاند لما يحتمله، هذا. وقد تقدم كلام الشيخ (قده) في التصديق بوجود القاصر والاستدلال عليه بالوجدان ، فلاحظ .

١) بمعنى يوجد، ف «يكون» تامة، وفاعله ضمير مستتر راجع الى القاصر ، يعني: أن القاصر يوجد في الاعتقاديات . وقوله : « للغفلة » علة لوجود القاصر

٢)متعلق ب« الاستعداد » يعني : أو لعــدم استعداده للبحث والفحص في الاعتقاديات عن الحق لينقاد له .

٣) علة لوجود القاصر في الاعتقاديات لعدم الاستعداد ، وحاصله : أن الاعتقاديات ليست في كمال الوضــوح حتى يكون الجهل بها عن تقصير فقط ولايتصور فيها الجهل القصوري، بل قد يكون الجهل ـ بسبب عدم وضوح الامر ـ عن قصور وقد يكون عـن تقصير ، فقولـه : « لايكون » صفة ل« مثابة » .

كمالا يخفى، فيكون[١] معذوراً عقلا (×) .

ولا يصغى الى[٢] ما ربما قيل بعدم وجود القاصرفيهـا ، لكنه[٣] انما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق اذا لـم يكن يعانده بل كان ينقادله على اجماله لو احتمله[٤].

---

١) نتيجة لماذكرناه من استناد الجهل بالاصول الاعتقادية ـ لعدم استعداده ـ الى القصور دون التقصير ، فيكون هذا الجاهل القاصر معذوراً عقلا .

٢) اشارة الى ما نسب الى بعض بل الى المشهور من عدم وجود القاصر، وقد عرفت الاشارة اليه سابقاً ، وضمير « فيها » راجع الى الاعتقاديات .

٣) استدراك على قوله : « فيكون معذوراً عقـلا » وضميره راجع الـى الجاهل القاصر ، يعني : أن معذورية الجاهل القاصر انما هي في بعض صوره وهو القسم الاول والوجه الاول من القسم الثاني كما تقدم .

٤) الضمائر الاربعة راجعة الى الحق .

(×) ولاينافـي ذلك عدم استحقاقه درجة ، بل استحقاقه در كـة لنقصانه بسبب فقدانه للايمان به تعالى أوبرسوله ، أولعدم معرفـة أوليائه ، ضرورة أن نقصان الانسان لذلك يوجب بعده عن ساحة جلاله تعالى،وهو يستتبع لامحالة دركة من الدركات ، فلااشكال فيما هوظاهر بعض الآيات والروايات من خلود الكافر مطلقاً ولوكان قاصراً ، فقصـوره انما ينفعه فـي رفع المؤاخذة عنه بمـا يتبعها مـن الدركات ، لافيمـا يستتبعه نقصـان ذاتـه ودنونفسه وخساسته ، فاذا انتهى الى اقتضاء الذات لذلك فلا مجال للسؤال عنه بلم ذلك ، فافهم .

هذا بعض الكلام مما يناسب[١] المقام . وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والاسلام فهو مع عدم مناسبته[٢] خارج[٣] عن وضع الرسالة.

الثاني: الظن[٤] الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف

---

١) من حيث البحث عن حجية الظن في الاصول وعدمها ، لانه المناسب للاصول .

٢) وجه عدم المناسبة : أن البحث عن كفر الجاهل واسلامه من المباحث الفقهية من جهة، والكلامية من جهة أخرى ، وعلى كل حال ليس بحثاً أصولياً فلا يناسب ذكره في المقام ، لكن شيخنا الاعظم عقد الموضع الثالث ـ من البحث عن غير القادر على تحصيل العلم بالاعتقاديات ـ للبحث عن اسلام العاجز وكفره ، فلاحظ .

٣) لبنائه على نهاية الايجاز .

جبر السند والدلالة بالظن غير المعتبر

٤) هذا هو الأمر الثاني من الامرين اللذين ذكرهما في الخاتمة استطراداً وقد عقده لبيان حكم الظن غير المعتبر من حيث كونه جابراً لضعف سند رواية أو كاسراً لصحته أوقوته ، أومرجحاً لدلالة رواية على دلالة رواية أخرى حال التعارض ، وقد جعل البحث فيه في مقامين :

الاول: في الظن غير المعتبر الذي يكون عدم اعتباره بمقتضى الاصل الاولي المقتضي لحرمة العمل بالظن ، من دون قيام دليل على حجيته لا بالخصوص ولا بدليل الانسداد كالشهرة في الفتوى والاولوية الظنية والاستقراء اذا فرضنا فيها ذلك .

. . . .

الثاني : في الظن غير المعتبر الذي يكون عدم اعتباره للدليل على عدم حجيته بالخصوص كالقياس .

أما المقام الاول فقد اختلفوا فيه، وأن هذا الظن غير المعتبر هل يكون جابراً لضعف الرواية أودلالتها بحيث يوجب حجية الرواية سنداً أودلالة ، أويكون موهناً لهما كما اذا كان الخبر صحيحاً مثلا ، ولكن قام الظن غير المعتبر على خلافه ، فهل هذا الظن موهن لصحته و كاسر لسورة[1] حجيته ، أويكون مرجحاً لاحد المتعارضين اذا كان على طبق أحدهما أم لايكون كذلك ؟

ومجمل ما أفاده المصنف في المقام: أن المعيار في الجبر بهذا الظن غير المعتبر هو كونه موجباً لاندراج ما يوافقه من الخبر مثلا تحت دليل الحجية ، فان أوجب اندراجه في دليل الحجية كان جابراً له ، والافلا ، فاذا كان هناك خبر ليس بنفسه مظنون الصدور، وفرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو الخبر المظنون الصدور مطلقاً يعني سواء حصل الظن بالصدور من نفس السند لوثاقة الرواة، أم من غير السند كالظن غير المعتبر المبحوث عنه في المقام الموافق للخبر المذكور كانت موافقة هذا الظن لهذا الخبر جابرة لضعف سنده ، لانها موجبة لاندراج الخبر المذكور تحت موضوع دليل الاعتبار ، واذا كان هناك خبر ضعيف ـ لعدم كون جميع رواته عدولا ـ وفرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو خبر العادل أي الذي يكون جميع رواته عدولا لم تكن موافقة الظن غير المعتبر للخبر المذكور جابرة لضعف سنده ، وموجبة لاندراجه في موضوع دليل الاعتبار وهو خبر العادل ، لعدم كون جميع رواته عدولا حسب الفرض .

---

(١) تفسير للموهن ، وهذا التعبير لبعض الاصوليين تشبيهاً للحجية ببلدة لها سورة أي حائط ضخم مرتفع يمنع عن نفوذ الاغيار في البلدة .

. . . .

وكذا ترجيح مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الاخر ، فان المعيار أيضاً في ترجيح أحدهما ـ لاجل موافقته لهذا الظن غير المعتبر ـ على الاخرهو اندراج ما يوافقه تحت دليل الحجية ، فان أوجبت موافقته للظن المذكور دخوله تحت دليل الحجية كانت مرجحة له ، والا فلا، هذا، وترجيح مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الاخريتصور على وجهين :

أحدهما : أن يتعارض الخبران من جميع الجهات ، الا أن أحدهما موافق لظن غير معتبر كالشهرة الفتوائية اذا فرضناها ظناً غير معتبر.

ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضاً سوى أن أحدهما أرجح من الاخر من حيث الظهور ، والاخر المرجوح موافق لظن غير معتبر كالشهرة الفتوائية المذكورة ، كما اذا ورد في أحد الخبرين « لاتبل تحت شجرة مثمرة » فانه ظاهرفي الحرمة، وورد في الاخر « لاينبغي أن تبول تحت شجرة مثمرة » فانه ظاهر في الكراهة ، ولا ريب في أن الجمع العرفي يقضي بتقديم ظهور« لاتبل » على ظهور «لاينبغي» لاقوائيةظهور « لاتبل » في الدلالة على الحرمة من ظهور « لاينبغي » في الكراهة ، فاذا وجدت الشهرة الفتوائية على وفق أحد الخبرين المتعارضين في الوجه الاول ، أووجدت على الكراهة في مثال الوجه الثاني، فهذه الشهرة الفتوائية انما توجب رجحان مايوافقها من الخبرين المتعارضين ، أورجحان الخبر المرجوح منها في المثال المذكور اذا أوجبت اندراجهما تحت دليل الحجية،والا لم توجب رجحان شيىء منهما.

كما أن المعيار في الوهن بهذا الظن غير المعتبر هوخروج ما يخالفه من الخبر المعتبر مثلا عن دليل الاعتبار والحجية،فان أوجبت مخالفته لهذا الظن غير المعتبر خروجه عن موضوع دليل الاعتباركان هذا الظن موهناًله، والافلا.

السند أو الدلالة بحيث صار حجة[1] ما لولاه لما كان بحجة، أو يوهن[2]

هذا مجمل القول في المقام الاول، وسيأتي تفصيل ذلك كله وبيان ما هو الحق المختار للمصنف فيه بقوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر... الخ». وقد تعرض الشيخ الاعظم (قده) لهذا المبحث مفصلا في الامر السادس، حيث قال: «اذا بنينا على عدم حجية ظن أو على عدم حجية الظن المطلق فهل يترتب عليه آثار أخر غير الحجية بالاستقلال مثل كونه جابراً اضعف سند أو قصور دلالة أو كونه موهناً لحجة أخرى، أو كونه مرجحاً لاحد المتعارضين على الاخر، ومجمل القول في ذلك أنه كما يكون الاصل في الظن عدم الحجية كذلك الاصل فيه عدم ترتب الآثار المذكورة من الجبر والوهن والترجيح». ثم شرع في تفصيل ذلك وعقد مقامات ثلاثة للبحث عنه، فلاحظ.

١) خبر «صار» و «ما» الموصول اسمه، والضمير راجع الى الظن الذي لم يقم على حجيته دليل، يعني: أن الظن الذي لم يثبت حجيته لا بدليل خاص ولا بدليل الانسداد - كالشهرة في الفتوى مثلا - هل يوجب اعتبار ما ليس بحجة كالخبر الضعيف الذي لولا موافقة هذا الظن غير المعتبر لم يكن في نفسه حجة أم لا يوجب اعتباره؟

٢) عطف على «يجبر» أي: أو هل يوهن الظن القوي - كالحاصل من خبر الثقة - بالظن الذي لم يقم على حجيته دليل، فيسقط عن الحجية بسبب مخالفة هذا الظن غير المعتبر له، وضميرا «به، لولاه» راجعان الى الظن غير المعتبر، و«ما» الموصول نائب عن فاعل «يوهن» والمراد بالموصول الظن القوي، وضمير «خلافه» راجع الى هذا الموصول النائب عن الفاعل، يعني: لولا هذا الظن غير المعتبر على خلاف ذلك الظن القوي لكان الظن القوي حجة، و«على خلافه» ظرف مستقر حال من الضمير الراجع الى الظن الذي لم يقم على حجيته

به مالولاه على خلافه لكان حجة ، أو يرجح[١] بـه أحدالمتعارضين بحيث لولاه على وفقه لماكان ترجيح لاحدهما،أو كان[٢] للاخرمنهما أم لا ؟

ومجمل القول فـي ذلك[٣] أن العبرة فـي حصول الجبران أوالرجحان بموافقته هو الدخول بذلك[٤] تحت دليـل الحجية أو

دليل .

١) عطف على « يجبر » و« أحد » نائب فاعل له ، وضميرا « به ، لولاه » راجعان الى الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره ، وضمير « وفقه » راجع الى أحد المتعارضين ، و « بحيث » متعلق بـ « يرجح » يعني : أو هل يرجح أحد المتعارضين ـ بسبب موافقة الظن غير المعتبر له ـ على معارضه الاخر أم لا ؟

٢) عطف على « لماكان »،والضمير المستتر فيه راجع الى الترجيح ، يعني : أوهل يرجح بالظن غير المعتبر أحد المتعارضين بحيث لولا موافقة هذا الظن غير المعتبر له كان الترجيح للمعارض الاخر الذي لم يوافقه هذا الظن. وبعبارة أخرى : لوكان أحد المتعارضين راجحاً على الاخر وكان الظن غير المعتبر موافقاً للاخر المرجوح، فهل توجب موافقته لهذا الاخر المرجوح رجحان هذا المرجوح على ذلك المعارض الراجح أم لاتوجب رجحانه ؟ وقد تقدم توضيح هذا بقولنا : « ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضاً سوى أن أحدهما أرجح من الاخر . . . الخ » .

٣) أي : فيما ذكر من الأمور الثلاثة من الجبر والوهن والترجيح ، وقد عرفت حاصل مرامه بقولنا: ومجمل ما أفاده المصنف (قده) في المقام ...الخ .

٤) أي : بسبب الجبران أوالرجحان، وضمير «بموافقته» راجع الى الظن غير المعتبر .

المرجحية الراجعة[١] الى دليل الحجية . كما أن[٢] العبرة في الوهن انما هو الخروج بالمخالفة[٣] عن تحت دليل الحجية ، فلايبعد[٤]

---

١) صفة «المرجحية» يعني : أن المناط في حصول رجحان شيىء بسبب الظن غير المعتبر هو اندراج ذلك الشيىء لأجل رجحانه بهذا الظن ـ لو بنينا على رجحانه به ـ تحت دليل المرجحية، ومعنى قوله:«الراجعة الى دليل الحجية» أن مرجع دليل المرجحية الى دليل الحجية ، بمعنى : أن دليل الحجية هو منشأ اعتباره وحجيته ، ذلك لان دليل الترجيح هو الذي يجعل ما اشتمل على المرجح حجة بحيث لولا هذا الدليل لما كان حجة ، فحجيته هي التي تجعله مرجحاً، وحينئذ فالموافق للظن غير المعتبر انما يرجح به اذا اندرج ـ برجحانه به ـ تحت دليل المرجحية المستندة الى دليل الحجية .

٢) يعني : كما أن المناط في كون الظن غير المعتبر موهناً لشيىء يكون حجة ـ لولا هذا الظن المعتبر على خلافه ـ هو خروج ذلك الشيىء بسبب مخالفة هذا الظن غير المعتبر له عن موضوع دليل الحجية ، كما اذا فرض أن موضوع دليل الحجية هو الخبر المظنون الصدور ، وكان هناك خبر مظنون الصدور وكان مخالفاً لظن غير معتبر بحيث أوجبت مخالفته لهذا الظن غير المعتبر الشك في صدوره ، فلاريب في خروجه حينئذ عن موضوع دليل الحجية ، وهذا معنى كون الظن غير المعتبر موهناً له .

٣) الباء للسببية ، وهو مع قوله:«عن تحت» متعلقان بالخروج ، والمراد بالمخالفة مخالفة الموهون ـ وهو الخبر الصحيح مثلا ـ للموهن وهو الظن المشكوك الاعتبار ، كاعراض المشهور عنه الموهن للظن الحاصل بصدوره من صحة السند .

٤) هذا نتيجة ما ذكره من المعيار في الجبر وغيره ومتفرع عليه،وحاصله:

جبر ضعف السند في الخبر[١] بالظن بصدوره[٢] أو بصحة مضمونه[٣] ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به، فراجع أدلة اعتبارها[٤].

أن الظن غير المعتبر اذا كان موجباً للظن بالصدور أو صحة المضمون بمعنى مطابقة مضمونه للواقع كان ذلك موجباً لاندراج الخبر الموافق له تحت أدلة اعتبار الخبر الموثوق به .

١) متعلق بـ «السند» يعني: جبر ضعف سند الخبر، وقوله : «بالظن» متعلق بـ « جبر» وقوله: «بصدوره» متعلق بـ «الظن» وضمائر «بصدوره، مضمونه، دخوله» راجعة الى الخبر، وقوله: «بذلك » اشارة الى جبر ضعف السند، وضمير «به» راجع الى الموصول في «ما يوثق» المراد به الخبر، وضمير «اعتبارها» راجع الى الخبر ، فالصواب تذكيره وان احتمل رجوعه الى الامارات المستفادة من سوق العبارة .

٢) كالظن الحاصل من عمل الأصحاب برواية ضعيفة سنداً .

٣) كما تقدم في الظن الحاصل من الشهرة الموافق لاحد الخبرين المتعارضين .

٤) الوجوه المحتملة في أدلة الحجية ثلاثة : الاول : أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره بنفس السند ، لكون رواته ثقات مثلا .

الثاني : أن يكون موضوعها الخبر المظنون الصدور وان كان الظن بصدوره مستنداً الى غير السند كعمل الأصحاب به واستنادهم اليه الموجب للظن بصدوره.

الثالث : أن يكون موضوعها ما هو أعم من ذلك ومن مظنون المطابقة، يعني: أن الحجة هي الخبر المظنون الصدور ـ بأي واحد من النحوين المزبورين ـ أو مظنون الصحة أي مظنون المطابقة للواقع مع فرض كون نفس الخبر ضعيفاً سنداً ولو حصل الظن بالصحة من الخارج كالشهرة الفتوائية مع عدم العلم باستنادهم الى هذا الخبر الضعيف .

وعدم(١) جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد ، لاختصاص(٢) دليل

ولاجل هذه الاحتمالات اختلفت المباني ، فمن يعتمد على الاول لايجبر بالظن المزبور الخبر الذي لايكون مظنون الصدور بنفس السند كما اذا كان بعض رواته ضعيفاً أومهملا أومجهولا ، لانه لايدخل بالظن المزبور تحت أدلة الاعتبار . ومن يعتمد على الاخيرين يجبره بذلك،فيسهل الامر حينئذ في بعض الروايات الضعيفة السند اذا كانت موافقة لفتوى المشهور، كبعض أخبار دعائم الاسلام والفقه الرضوي ، ولكن على الاحتمال الاول لايجدي مطابقة فتوى المشهور لها . قال شيخنا الاعظم : «الا أن يدعى أن الظاهر اشتراط حجية ذلك الخبر بافادته للظن بالصدور لامجرد كونه مظنون الصدور ولو حصل الظن بصدوره من غير سنده. وبالجملة: فالمتبع هوما يفهم من دليل حجية المجبور».

ثم ان الظاهر اعتماد المصنف على الاحتمال الاخير بقرينة قوله المتقدم: « فلايبعد جبر . . . . الخ » .

١) معطوف على «جبر ضعف السند» يعني: ولايبعد عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد الحاصل من الظن الخارجي لامن ظاهر اللفظ .

٢) هذا وجه عدم الجبر، توضيحه : «أن دليل الحجية مختص بحجية ظهور اللفظ في تعيين المراد، بمعنى: أن الظن بالمراد ان استند الى ظهور اللفظ فذلك حجة بمقتضى أدلة اعتبار الظهورات ، وان استند الى غيره من الظن الحاصل من أمارة خارجية كما هو المبحوث عنه في المقام، فلا دليل على اعتباره ، فليس الظن بالمراد جابراً لضعف الدلالة ، اذ لايندرج بذلك في حيز دليل الحجية ، وقد عرفت أن المعيار في الجبر هو شمول دليل الحجية له، مثلا دلالة قوله عليه السلام : «في الغنم السائمة زكوة» على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة ضعيفة ، لقوة احتمال عدم حجية مفهوم الوصف ، فاذا قامت الشهرة

الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد، والظن من أمارة خارجية به لايوجب[١] ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر، الا فيما[٢] أوجب القطع ولو اجمالا باحتفافه بما كان موجباً لظهوره فيه لولا[٣] عروض انتفائه.

وعدم[٤] وهن السند بالظن بعدم صدوره،

الفتوائية على عدم وجوبها في المعلوفة يظن بذلك ارادة عدم وجوبها من قوله عليه السلام: «في الغنم السائمة زكوة» لكن هذا الظن بمراد الشارع لم ينشأ من ظهور اللفظ فيه، بل من الخارج وهو الشهرة، فلا ينجبر ضعف دلالة القول المزبور بالظن المذكور، فلا يكون مجرد الظن بالمراد ولو من غير ظهور اللفظ موضوعاً للحجية حتى يكون الظن الخارجي بالمراد موجباً لشمول دليل الاعتبار له. قال شيخنا الاعظم بعد عبارته المتقدمة: «ومن هنا لاينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق، لان المعتبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في دلالتها، لامجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج... الخ».

١) خبر «والظن» وضميرا «به، فيه» راجعان الى المراد.

٢) استثناء من «لايوجب» ولكنه لايناسب المقام، اذ القطع باحتفاف الكلام بمايوجب الظهور يخرجه عن صيرورة المراد مظنوناً بالظن غير المعتبر الذي هو محل البحث، وكيفكان فقوله: «أوجب القطع» يعني القطع بالمراد، وضمير «باحتفافه» راجع الى اللفظ، وهو متعلق بـ «أوجب» وقوله: «بما» متعلق بـ «احتفافه» وضمير «لظهوره» راجع الى اللفظ، وضمير «فيه» الى المراد.

٣) قيد لقوله: «موجباً» وضمير «انتفائه» راجع الى الموصول في «بما» المراد به ما يوجب ظهور اللفظ في المراد.

٤) معطوف على «جبر ضعف السند» يعني: وكذا لايبعد عدم وهن السند

وكذا[1] عدم وهن دلالته مع ظهوره الا[2] فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما[3] فيه ظاهر [ظاهراً]

بالظن غير المعتبر بعدم صدوره ، وكذا عدم وهن دلالته بهـذا الظن .

وحاصل مرامه : أن الظن غير المعتبر لا يوهن السند ولا الظهور، لعدم تقيد اطلاق أدلة اعتبارهما بعدم قيام الظن على خلافهما، فلا يكون الظن غير المعتبر موهناً لهما الا اذا كشف الظن عن ثبوت خلل في السند ، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهور اللفظ فيما يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلا (*) .

١) يعني: وكذا لا يبعد عدم وهن دلالته بالظن غير المعتبر، وضمائر «صدوره، دلالته ، ظهوره» راجعة الى الخبر .

٢) أي : الا فيما كشف الموهن ـ بالكسر ـ وهو الظن غير المعتبر بسبب أمارة معتبرة من علم أو علمي عن ثبوت . . . الخ، ولا اشكال في الوهن حينئذ لكنه خارج عن موضوع البحث وهو وهن السند والظهور بالظن غير المعتبر، فالاستثناء منقطع .

٣) المراد بالموصول المعنى الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه فعـلا، وضمير «ظهوره» راجع الى اللفـظ ، والصناعة تقتضي رفع الظاهر ـ كما في بعض النسخ ـ لا نصبه كما في بعضها الاخر، وذلك لان كلمة «ظاهر» خبر لمبتدأ محذوف أعني الضمير الذي هو صدر صلة الموصول ، فتكون العبارة هكذا « فيما هو

(*) لكن لا يخفى أن ماذكره في عدم وهن السنـد بالظن الموجب للظن بعدم الصدور ينافي قوله : « فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر » لان المدار في الحجية ان كان هو الظن بالصدور أو المطابقة للواقع ، فالظن الرافع لهما يوجب الوهن لامحالة ، لارتفاع مناط الحجية به ، فلاحظ .

لولا[١] تلك القرينة، لعدم[٢] اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، ولا دليل اعتبار الظهور بما اذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم ارادة ظهوره[٣].

وأما[٤] الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط

ظاهر» وضمير «هو» راجع الى اللفظ. ويمكن تصحيح نصب «الظاهر» بأن يكون خبراً لمحذوف تقديره «فيما يكون اللفظ فيه ظاهراً» لكن الاول أولى.

١) قيد لقوله: «انعقاد ظهوره» يعني: أن الظهور ينعقد لولا تلك القرينة.

٢) علة لعدم وهن السند والدلالة بالظن غير المعتبر، توضيحه: أن اطلاق دليلي اعتبار خبر الثقة والظهور يقتضي عدم وهن السند والظهور بقيام ظن غير معتبر على عدم صدور الخبر، أو عدم ارادة ظهوره.

٣) هذا الضمير وضمير «صدوره» راجعان الى «خبر» و«بما» متعلق بـ«اختصاص».

٤) معطوف على قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر... الخ» والاولى سوق العبارة هكذا «والترجيح بالظن فرع الدليل على الترجيح به . . . الخ» اذ لم يذكر لفظ «أما» قبل ذلك ليعطف عليه بلفظ «أما» هنا، وكيف كان فهو شروع في بيان الترجيح بالظن غير المعتبر وعدمه. وتوضيح ما أفاده فيه هو عدم كون الظن غير المعتبر مرجحاً لاحد المتعارضين، لعدم الدليل على الترجيح به بعد كون المرجحية - كالحجية - منوطة بقيام دليل عليها، فالامارتان المتعارضتان بعد تساقطهما وعدم حجية واحدة منهما - بناء على الطريقية - لا تكون احداهما بالخصوص حجة الا بالدليل، فجعل احداهما بالخصوص حجة بسبب موافقة ظن غير معتبر لها موقوف على دليل على الترجيح بذلك الظن غير المعتبر، ولم يثبت ذلك وان استدل له بوجوه أشار في المتن الى جملة منها وسيأتي بيانها.

الامارتين بالتعارض من البين[١]، وعدم[٢] حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه وان بقي أحدهما بلاعنوان على حجيته[٣] ولم يقم[٤] دليل بالخصوص على الترجيح بـه وان ادعى شيخنـا العلامة أعلى الله مقامه استفادته[٥] من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة

١) كما هو مقتضى الاصل الاولي في تعارض الامارات بناء على الطريقية وكلمة «بعد» ظرف لقوله: «على الترجيح به» وضمير «به» راجع الى الظن غير المعتبر.

٢) عطف تفسيري لسقوط المتعارضين، وغرضه: أن الروايتين المتعارضتين يسقط كل منهما بالتعارض عن الحجية، ولا تبقى احداهما بالخصوص على الحجية وان بقيت احداهما لا بعينها على الحجية لنفي الثالث، كما اذا دل أحد الخبرين على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وآخر على استحبابه، فانهما يتساقطان بالتعارض في مدلولهما المطابقي، ولكنهما يشتركان في الثالث أعني ماعدا الوجوب والاستحباب من الاحكام.

٣) أي: حجية أحدهما بلاعنوان، والصواب تأنيث الضمائر في «بخصوصه، عنوانه، حجيته» وكذا تأنيث «واحد» و«أحدهما» لان المراد بها الامارة.

٤) الواو للحال، فكأنه قال: وأمـا الترجيح بالظن فهو فرع دليل علـى الترجيح به والحال أنه لم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به يعني بالظن غير المعتبر.

٥) أي: استفادة الترجيح بالظن غير المعتبر من الاخبار. وهذا هو الوجه الاول مما استـدل به على الترجيح بالظن غير المعتبر، وقد تعرض لتفصيله الشيخ الاعظم (قده) فـي باب التعادل والترجيح، وقـال هنا: «وكيف كان فالذي يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوه .... الى أن قال:

على ما يأتي تفصيله(١) في التعادل والترجيح [والتراجيح]. ومقدمات الانسداد(٢) في الاحكام انما(٣) توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة لا الترجيح بـه مالم توجب الظن بأحدهما(٤) (*).

الثالث: ما يظهر من الاخبار من أن المناط في الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقة للواقع سواء كان لمرجح داخلي كالاعدلية مثلا أو لمرجح خارجي كمطابقته لامارة توجب كون مضمونه أقرب الى الواقع من مضمون الاخر، مثل مادل على الترجيح بالاصدقية في الحديث.... الخ» وحاصله: التعدي عن المرجحات المنصوصة الى كل ما يوجب أقربية أحد المتعارضين الى الواقع من الاخر، أو أقوائيته اليه، ويأتي في التعادل والترجيح تفصيله انشاءالله تعالى.

١) أي: تفصيل ما ذكر من استفادة الترجيح بالمرجحات غير المنصوصة.

٢) هذا هـو الوجه الثاني مـن الوجوه التي استدل بها على الترجيـح بالظن غير المعتبر، وحاصله: أن مقدمات الانسداد الجارية فـي الاحكام الكلية توجب الترجيح بالظن غير المعتبر، فان نتيجتها حجية الظن مطلقاً سواء تعلق بالحكم أم بالحجة أم بالترجيح، فالظن بالترجيح أيضاً حجة.

٣) خبر «ومقدمات» وجواب عنه، وحاصلـه: أن الظن الانسدادي انما يكون حجة اذا تعلق بالحكم كالوجوب والحرمة، أو بالطريق كالظـن بحجية الاجماع المنقول أو هما معاً، على الخلاف السابق، والظن بالترجيح خارج عن كليهما.

وبالجملة: فمقدمات الانسداد لا توجب حجية الترجيح بالظن مالم توجب الظن بالحكم أو الطريق.

٤) أي: بالحكم أو بالحجة، لكن الترجيح به حينئذ ليس ترجيحاً بالظن

(*) الا أن يوجب الظن غير المعتبر ظناً بالحكم أو بالحجية، فـان موافقة

ومقدماته(١) في خصوص الترجيح لو جرت(٢)

من حيث هو ظن ، بل ترجيح بالحكم أو الطريق المظنونين .

١) أي : ومقدمات الانسداد، وهذا هو الوجه الثالث، وتوضيحه : أنه يمكن اجراء مقدمات الانسداد في خصوص المرجحات لتنتج حجية الظن في مقام الترجيح ، بأن يقال : انا نعلم اجمالا بمرجحات للروايات في الشريعة المقدسة وباب العلم والعلمي بها منسد ، ولايجوز اهمالها للعلم الاجمالي المزبور ، ولايمكن التعرض لها بالاحتياط لعدم امكانه ، حيث انه يدور الامر بين المحذورين لحجية الراجح وعدم حجية المرجوح ، ولايمكن الاحتياط فيهما ، ولايجوز الرجوع الى الاصل ، اذ مقتضاه عدم الحجية ، وهو ينافي العلم الاجمالي المزبور بوجودها ، ومقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو العمل بالظن، ونتيجة ذلك حجية الظن في مقام الترجيح. ويستفاد هذا الوجه من عبارة شيخنا الاعظم حيث قال : « وحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني، وانتفاء مادل الشرع على كونه مرجحاً، فينحصر العمل في الظن بالمرجح، فكلما ظن بأنه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به . . » .

٢) أجاب المصنف عن هذا الوجه الثالث أولا بما أشار اليه بقوله : « لو جرت » من عدم تسليم جريان مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح ، ولعله لاجل عدم العلم الاجمالي بعد كون المرجحات المنصوصة بمقدار المعلوم بالاجمال .

أحد الخبرين المتعارضين مثلا لهذا الظن توجب الظن بحجيته ، فيندرج في الظن بالطريق الذي هو نتيجة دليل الانسداد، وبذلك يتحقق ترجيح أحدهما على الاخر قهراً، فالظن بالترجيح لايقصر عن الظن بالحكم الناشىء من قول اللغوي في ايجابه للحجية .

انما توجب[١] حجية الظن في تعيين المرجح[٢]، لا أنه مرجح، الا[٣]

وثانياً: بأن مصب المقدمات المذكورة هـو المرجحات المعلومة اجمالا - بعد الفراغ عن مرجحيتها - فالمعتبر بالانسداد هو الظن بمتعين المرجح، لا الظن بأن هذا الشيىء مرجح، فمقدمات الانسداد انما تنتج حجية الظن بتعين تلك المرجحات المعلومة اجمالا، فاذا ظن بأن الشهـرة الفتوائية مثلا مرجحة للخبر كان هذا الظن حجة بدليل الانسداد، ويثبت به مرجحية الشهرة للخبر المبتلى بالمعارض، ولا تنتج حجية الظن بأن هذا الشيىء مرجح كما هو المطلوب قال في حاشية الرسائل مستشكلا على كلام الشيخ المتقدم بيانه، ولزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة والرجوع الى اطلاقات التخيير مع فقدها ما لفظه: «ومعارضة أخبار الترجيح بعضها مع بعض .. . لايوجب التعدي عنها الى غيرها والتنزل الى الظن بمرجحية الشيىء، بل يوجب التنزل الى الظن في تعيين الراجح والمرجوح والمقدم والمؤخر منهما كما لايخفى».

نعم اذا ظن بمقدمات الانسداد أن الظن بنفسه مرجح - كما أنه معين للمرجح المعلوم اجمالا كونه مرجحاً - كان هذا الظن حجة، وأنى لنـا اثبات ذلك.

١) خبر «ومقدماته» وهذا اشارة الى الجواب الثاني الذي أوضحناه بقولنا: «من أن مصب المقدمات المذكورة ... الخ».

٢) أي: الذي هو من المرجحات المعلومة اجمالا.

٣) استثناء من قوله: «لا أنه مرجح» المعطوف على قوله: «تعيين» وقد تقدم توضيحه بقولنا: «نعم اذا ظن . . . الخ» وضمير «أنـه» في الموضعيـن راجع الى الظن، وقوله: «أيضاً» يعني: كما أنه معين للمرجح المعلوم اجمالا كونه مرجحاً.

اذا ظن أنه[1] أيضاً[2] مرجح ، فتأمل جيداً[3] .

هذا[4] فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل .

١) كما اذا علم اجمالا بمرجحية أمور، وحصل الظن - بمقدمات الانسداد - بأن منها الشهرة في الرواية ، فهذا الظن الانسدادي معين للمرجح أعني الشهرة فاذا حصل الظن بأن هذه الشهرة المستندة الى الظن الانسدادي بنفسها مرجحة لاحد الخبرين المتعارضين جاز الترجيح بها .

والحاصل : أن مقدمات الانسداد لو جرت في المرجحات - كجريانها في الاحكام - أنتجت أمرين: أحدهما حجية الظن في تعيين المرجح، والآخر حجية الظن بمرجحية الاقربية مثلا .

٢) أي : كحجية الظن بالمرجح .

٣) لعله اشارة الى : أن دليل الانسداد قاصر عن اثبات حجية الظن في الاحكام الشرعية فضلا عن حجيته في تعيين المرجحات عند التعارض ، اذ لم يثبت وجوب الترجيح بها حتى يكون انسداد باب العلم بها كانسداد باب العلم بالاحكام موجباً للاخذ بالظن ، لامكان حمل الامر بالترجيح - كما سيأتي في باب التعادل والترجيح - على الاستحباب كما اختاره المصنف وجماعة، فلا يبقى مجال للتمسك بمقدمات الانسداد. ولو سلم جريانها في نفس الاحكام، فلا موجب لجريانها في المرجحات ، لامكان الاحتياط أو الرجوع الى الاصل العملي في مورد الشك . هذا تمام الكلام في المقام الاول المتكفل لحكم الظن الذي لم يقم على عدم اعتباره دليل خاص ، بل كان عدم اعتباره لاجل عدم الدليل على حجيته الموجب لاندراجه تحت الاصل الدال على عدم حجية الظن وحرمة العمل به .

٤) أي : ما ذكرناه من الوهن والجبر والترجيح كان متعلقاً بالظن الذي لم يثبت اعتباره بدليل خاص .

وأما ما قام(١) الدليل على المنع عنه كذلك(٢) كالقياس، فلايكاد يكون به جبر أووهن أوترجيح فيما لايكون لغيره أيضاً، وكذا فيما

الجبر والوهن والترجيح بمثل القياس

١) هذا هو المقام الثاني أعني به : الظن غير المعتبر الذي ثبت عدم اعتباره بدليل خاص كالقياس ، ونخبة الكلام فيه : أنه لايوجب انجبار ضعف ولاوهناً ولاترجيحاً ، لان الدليل المانع عنه بالخصوص يوجب سقوطه عن الاعتبار أصلا ، فلا يصلح لشيء مما ذكر ، لان هذه الامور نحو استعمال للقياس في الشرعيات ، والمفروض المنع عنه . قال شيخنا الاعظم (قده) فيما يرجع الى الجبر بالظن غير المعتبر بدليل خاص مالفظه: «أما الاول فلاينبغي التأمل في عدم كونه مفيداً للجبر، لعموم مادل على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين» وقال فيما يرجع الى الوهن : «مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الاعتناء به في الكتب الاصولية ، فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لاحكامه في الاصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع،لان الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب، وقد تركه أصحابنا في الاصول والفروع . . . الخ» وقال في المقام الثالث : «فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به . . . الى أن قال : لان دفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة ، فانه لولا القياس كان العمل به جائزاً ، والمقصود تحريم العمل به لاجل القياس ، وأي عمل أعظم من هذا . . . الخ »

٢) يعني: بخصوصه ،و« يكون »في المواضع الثلاثة تامة بمعنى «يحصل» وفاعل « يكون » الاولى هو قوله : « جبر » وفاعل الثانية ضمير مستتر فيها

يكون به أحدهما [أحدها][١]

راجع الى « جبر » وفاعل الثالثة هـو قوله : « أحدها » وضميرا « به جبر ، لغيره » راجعان الى الموصول في قوله :« ما قام » المراد به الظن الذي قـام الدليل على المنع عنه بـخصوصه كالقياس. وغرضه أنه لايحصل الجبروأخواه بالظن الذي قام الدليل الخاص على المنع عنه ، وأن وجوده كعدمه في عدم ترتب شيء من الجبر وأخويه عليه ، وأن ترتب جميع هذه الأمور الثلاثة أوبعضهاعلى بعض الظنون غير المعتبرة بنحو العموم كالشهرة الفتوائية بناءعلى بقائها تحت أصالة عدم حجية الامارات غير العلمية وعدم شمول دليل الانسداد لها ، حيث انها حينئذ ظن ممنوع عنه بنحو العموم ، فلو حصل لها في مورد جبرأوأحد أخويه لم يحصل شيء منها للقياس .

١) الضمير راجع الى «جبر أووهن أوترجيح» ومعنى العبارة : أنه لايكاد يحصل بالظن- الذي قام دليل خاص على عدم اعتباره- جبرأووهن أوترجيح في مورد لايحصل الجبرأوأخواه لغيرهذا الظن أيضاً من الظنون غير المعتبرة لاجل عدم نهوض دليل على اعتبارها وبقائها تحت أصالة عدم الحجية ، وكذا في مورد يحصل الجبرأوأخواه بالظن الذي لم يقم على اعتباره دليل . وببيان أوضح : لايحصل شيء من الجبر وأخويه للقياس مطلقاً سواء حصل الجبر وأخواه أوبعضها لغيره من الظنون غير المعتبرة لاصالة عدم الحجية ، أم لم يحصل شيء منها له .

وبالجملة : لا حظ لمثل القياس من الظنون الممنوعة بدليل خاص من الجبر وأخويه ، ففرق بينه وبين الظن غير المعتبر بالعموم . وهذا خلافاً لجماعة كالمحقق وصاحب الضوابط تبعاً لشيخه شريف العلماء كما حكاه شيخنا الاعظم بقوله: « نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال

لوضوح (١) أن الظن القياسي اذا كان على خلاف ما الولاه (٢) لكان حجة بعد المنع عنه لايوجب (٣) خروجه عن تحت دليل الحجية ،

في باب القياس : ذهب ذاهب الى أن الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر . ويمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين فلا يمكن العمل بهما ولا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما . واذا كان التقدير تقدير التعارض فلابد للعمل بأحدهما من مرجح، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه . . . . الى أن قال: ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين بعض الميل، والحق خلافه . . . » .

١) علة لعدم الجبر والوهن والترجيح بالظن غير المعتبر بالخصوص ، وحاصله: أن مناط هذه الامور مفقود هنا، اذ المعيار فيها كون الظن سبباً للدخول تحت أدلة الحجية أو الخروج عنها ، وبعد فرض النهي الخاص عن ظن مخصوص لايصلح ذلك الظن للدخول تحتها .

٢) الضمير راجع الى الموصول المراد به الظن المعتبر قبل المنع عن الظن القياسي، واسم «كان» ضمير راجع الى الموصول المراد به الحجة المعتبرة ، فاذا دل الخبر المعتبر على حكم مخالف للقياس أخذ به ولايعتنى بالقياس أصلا لعدم اعتباره، هذا في عدم وهن الحجة بمخالفة القياس، وضمير ، «عنه» راجع الى الظن القياسي .

٣) خبر « أن الظن » وضمير « خروجه » راجع الى الموصول المراد به الحجة المعتبرة، يعني: لايوجب الظن القياسي بعد المنع عنه خروج الظن المعتبر عن الحجية، غرضه: أن مخالفة القياس قبل المنع عنه كما لاتوهن الظن المعتبر ولا تخرجه عن الحجية ، كذلك بعد النهي عنه، فقوله : « بعد المنع » متعلق

واذا كان (١) على وفق مالولاه لما كان حجة لايوجب دخوله تحت دليل الحجية. وهكذا (٢) لايوجب ترجيح أحد المتعارضين، وذلك (٣) لدلالة دليل المنع على الغائه (٤) الشارع

بـ« لايوجب »، فكأنهقال: ان الظن القياسي اذاكان على خلاف الظن الذي لولا القياس لكان حجة لايوجب هـذا الظن القياسي بعد المنع عنـه خروج الظن المعتبر عن موضوع دليل الحجية.

١) عطف على « اذاكان » والضمير المستترفيه والبارز في «لولاه» راجعان الى الظن القياسي،والمرادبالموصول مالايكون بنفسهحجة، وقوله : «لايوجب» خبر « ان الظن القياسي » وفـاعله ضمير مستتـر فيـه راجع الى « كون الظن القياسي على وفق ما ليس بنفسه حجة » المستفاد من سيـاق العبارة، وضمير « دخوله » راجع الى الموصول في « ما لولاه » المرا به ماليس بنفسه حجة، يعني : أن موافقة الظن القياسي لما ليس بنفسه حجة لاتوجب دخول هذا الشيء الذي وافقه الظن القياسي تحت دليل الاعتبار . . . الخ .

٢) يعنـي : أن الظن القياسي كما لايكون جابراً وموهناً كذلـك لايكون مرجحاً .

٣) تعليل لعدم الترجيح والوهن والجبر بالقياس، وحاصلـه كما تقدم في كلام الشيخ : أن دايل المنع يـدل على الغاء الشارع للظن القياسي رأسـاً، وعدم جواز استعماله في الشرعيات،ومن المعلوم أن الجبرأوالوهن أوالترجيح مما يصدق عليه الاستعمال، فلا يجوز .

٤) الضمير المضاف اليه راجع الى الظن القياسي، وهو مفعول المصدر المضاف، و« الشارع » فاعله، وهذه الجملة مثل قول الشاعر: «ألا ان ظلمنفسه المرء بيـن» برفع «المرء» على أنه فاعل الظلم، والاولى سوق العبارة هكـذا

رأساً ، وعدم[١] جواز استعماله في الشرعيات قطعاً ، ودخله[٢] في واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى ، فتأمل جيداً[٣] .

« على الغاء الشارع اياه » وذلك لان اضافة المصدر الى مفعوله وتكميل عمله بالمرفوع ـ كما في المتن ـ قليل ، بل ربما قيل باختصاصه بالشعر كالمصرع المذكور .

١) معطوف على « الغائه » ومفسر له .

٢) مبتدء خبره « نحو استعمال » وضميرا « دخله ، له » راجعان الى الظن القياسي ، وضميرا « منها، فيها » راجعان الى الجبر والوهن والترجيح .

٣) كي تعلم أن الاعتناء بالظن القياسي ممنوع شرعاً مطلقاً كما تقدم في عبارة شيخنا الاعظم (قده) من استقرار سيرة الامامية على هجره حتى في باب الترجيح ، فليس القياس غير المعتبر بدليل خاص كالظن غير المعتبر بدليل عام ، اذ يمكن الجبر أو أحد أخويه به في بعض الموارد، بخلاف القياس ، فانه لا يمكن فيه شيء من ذلك أصلا كما تقدم تفصيله .

المقصد السابع فى الاصول العملية[1]

وهي التي ينتهي اليها المجتهد بعد

الاصول العملية

١) الاصل العملي في مصطلح الاصولي ـ وهو الجاري في الشبهات الحكمية مطلقاً يعني : سواء كانت وجوبية أم تحريمية ، وسواء نشأت الشبهة من فقد النص أم اجماله أم تعارض النصين ، أو الجاري في خصوص مالم يكن الشك ناشئاً من تعارض الدليلين ـ عبارة عن حكم مجعول للشك بحيث لوحظ الشك موضوعاً له، ويقابله الدليل ، فانه حكم مجعول للواقع في مورد الشك ، فلم يؤخذ عدم العلم ـ في موارد الادلة ـ موضوعاً للحكم الواقعي . وانما هو ظرف لجعل الحجية للامارات غير العلمية من جهة أنه لامعنى للتعبد بالواقع حال العلم به .

وان شئت فقل : المجعول في الاصول العملية حكم على الشك ، وفي الادلة حكم على الواقع حال سترته مع جعل الامارة دليلا عليه .

الفحص (١) (*) واليأس عن الظفر بدليل

١) يعني : أن رتبة الاصل العملي متأخرة عن الدليل ، فلا تصل النوبة اليه الا بعد اليأس عنه ، لتوقف وجود موضوع الاصل العملي ـ وهو الشك في الواقع ـ على عدم الدليل عليه ، فمعه لاموضوع للاصل ولو تعبداً .

ثم ان توصيف الاصول العملية بما أفاده انما هو لادراجها في المسائل الاصولية واخراج القواعد الفقهية كقاعدة « مايضمن بصحيحه يضمن بفاسده » عنها .

أما الاول، فلان الاصول العملية لاتقع في طريق الاستنباط ، لعدم انطباق ضابط المسألة الاصولية عليها حتى تكون من المسائل الاصولية التي هي كبريات القياسات المنتجة ـ بعد ضم صغرياتها اليها ـ لاحكام كليه فرعية، اذليست الاصول العملية الاوظائف للجاهل بالحكم الشرعي الواقعي بعد اليأس عن الظفر بدليل عليه من دون أن تقع في طريق الاستنباط ليستنتج منها حكم كلي فرعي، فلابد من تعميم القواعد الاصولية لما ينتهي اليه المجتهد بعد الفحص عن الدليل على الحكم وعدم الظفر به حتى تندرج الاصول العملية في المسائل الاصولية .

(*) فيترتب على هذه الاصول العلم بالحكم الظاهري عند القائل به ، وعلى القواعد الممهدة للاستنباط العلم بالحكم الواقعي أوما هو بمنزلته على اختلاف الاقوال في حجية الامارات ، ولايلزم اشكال تعدد علم الاصول من ترتب هذين الغرضين على مسائله ، وذلك لوحدة الغرض المترتب على جميعها حيث انه ليس الا المنجزية أو المعذرية عقلا أو شرعاً الموجبة للامن من العقوبة الذي يهتم لتحصيله العقل، فلاينثلم ما قيل من: أن تمايز العلوم بتمايز الاغراض باختلاف مايترتب على القواعد الممهدة ، وعلى الاصول العملية .

مما[1] دل[مادل] عليه حكم العقل أو عموم النقل ، والمهم منها أربعة[2]، فان مثل[3] قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة

وأما الثاني ، فلانه لاينتهي الفقيه بعد الفحص عن الدليل على الحكم الى القواعد الفقهية ، لعدم ترتبها على مشكوك الحكم كماهوشأن الاصول العملية بل هي أحكام كلية يرجع اليها المجتهد ابتداء .

١) بيان لقوله : «التي ينتهي اليها.. . الخ» والمراد بالموصول الوظائف المدلول عليها بسوق الكلام، يعني: من الوظائف التي دل عليها حكم العقل كالبراءة العقلية المستندة الى قاعدة قبح العقاب بلابيان،أودل عليها عموم النقل كالبراءة الشرعية المستندة الى مثل حديث الرفع .

والاولى سوق العبارة هكذا: « وهي التي ينتهي اليها. . . عن الظفربدليل من الوظائف التي يدل عليها حكم العقل أوعموم النقل» لئلا يتوهم أنه بيان لقوله: « بدليل » .

وكيف كان فغرضه (قده) من قوله : «حكم العقل أوعموم النقل» الاشارة الى انقسام الاصول الى العقلية والشرعية .

٢) وهي الاستصحاب والتخيير والبراءة والاشتغال،وقد عبر عنه المصنف كغيره بالاحتياط كماسيأتي تسمية للملزوم باسم لازمه،والمقصود واحد. وأماغيرها من «أصالة العدم» و«أصالة عدم الدليل دليل العدم» «وأصالة الحلية» و«أصالة الحظر» فقد قيل باندراج الاولى في الاستصحاب ، والثالثة في البراءة،والاخرين في الامارات . لكنه لايخلو من اشكال ، والتفصيل لايسعه المقام .

٣) غرضه الاعتذار عن عدم تعرضهم لقاعدة الطهارة مع أنها في الشبهات الحكمية من الاصول العملية،وحاصل ما أفاده في الاعتذار يرجع الى وجهين :

الاول : أن حجيتها لاتحتاج الى النقض والابرام ، بل هي ثابتة عند الكل

الحكمية [1] وان كان مما ينتهي [2] اليها فيما لاحجة على طهارته ولا على نجاسته، الا أن البحث [3] عنها ليس بمهم، حيث انها (*) ثابتة بلا كلام من دون حاجة الى

من دون خلاف فيها ولا كلام، فلا حاجة الى البحث عنها، بخلاف الاربعة المزبورة، فانها محل البحث وتحتاج الى النقض والابرام.

الثاني: أن قاعدة الطهارة مختصة ببعض أبواب الفقه ـ أعني باب الطهارة والنجاسة ـ بخلاف غيرها من الاصول الاربعة، فانها عامة لجميع أبواب الفقه.

١) وأما أصالة الطهارة الجارية في الشبهات الموضوعية، فهي ممالاينتهي اليها المجتهد، للعلم بالحكم الكلي، فيجوز للمقلد اجراؤها أيضاً، كالشك في طهارة الماء الموجود في هذا الاناء مع عدم العلم بحالته السابقة، فانه يحكم المقلد بطهارته أيضاً، ويرتب آثارها عليه.

٢) يعني: المجتهد، وضمير «اليها» راجع الى الموصول في «مما» المراد به الاصول والقواعد.

٣) هذا أول الوجهين المتقدم بقولنا: الاول: أنه لااشكال... الخ.

(*) أو أنها قاعدة في الشبهات الموضوعية، حيث ان الطهارة والنجاسة ليستا من الاحكام الشرعية، وانما هما من الموضوعات الخارجية التي كشف عنها الشارع، وعليه فلاتجري في الشبهات الحكمية حتى يبحث عنها في علم الاصول. لكن فيه ما أفاده المصنف (قده) في تعليقته على المتن، فلاحظ.

أو أنها ترجع الى أصالة البراءة كما عن شيخنا الاعظم (قده). لكن أورد عليه بأنها تجري لاحراز الشرط، مثل طهارة ماء الوضوء وطهارة لباس المصلي.

وحاصل هذا الاشكال: أن البراءة أصل ناف لامثبت، والشرط أمر وجودي فلايحرز بهذا الاصل النافي، فجريانه لاحراز الشرط كاشف عن مغايرته لقاعدة

نقض وابرام ، بخلاف الاربعة وهـي البـراءة والاحتياط والتخيير

. . . .

الطهارة، وعدم رجوع هذه القاعدة الى البراءة حتى يجوز اهمالها اعتماداً عليها.

أقول : لعل نظر من قـال بذلك الى كون الطهارة جوازاً تكليفياً أومنتزعة عنه ، فطهارة الماء مثلا هي جواز استعماله ، ونجاسته عدم جـوازه ، فان كان الامر كذلك، فلما حكي عن الشيخ وجه. لكن فيه :ـ مع أنه خلاف مختاره (قده) فـي تشريع الطهـارة ـ عدم كفـاية مجرد جـواز الاستعمـال فيما أخـذت الطهارة شرطاً لصحته كطهارة ماء الوضوء وبدن المصلي ولباسه، اذ لا اشكال في جواز استعمال الماء المتنجس في نفسه تكليفاً مع عدم حصول الغرض وهو ارتفاع الحدث والخبث به، فرجوع قاعدة الطهارة الى أصالة البراءة غير ظاهر.

فلعل وجه اهمالهم لقاعدة الطهارة الجارية فـي الشبهات الحكمية في علم الاصول هو : أن النجاسات معدودة محصورة ، فالشك في نجاسة غيرها ان كان في نجاسته الذاتية أمكن اثبـات طهارته بالاطلاق ولو مقامياً ، حيث ان حصر النجاسات الذاتية في عدد معين وعدم بيان غيره دليل على انحصار النجاسات فيه ، وطهارة غيره . وان كان الشك في نجاسته العرضية كالشك في انفعال الماء القليل بملاقاته للنجس ، أونجاسة العصير العنبي المغلي، أونحوذلك، فالمرجع فيها مع عدم الدليل هو استصحاب الطهارة لاقاعدتها .

وبالجملة : فقاعدة الطهارة لاتجري في الشبهة الحكمية مطلقاً سواء كان الشك في النجاسة الذاتية أم العرضية ، فلاوجه لذكرها في علم الاصول .

نعم بناء على عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية تجري قاعدة الطهارة في الموارد المذكورة وغيرها ، فتدبر .

. . . .

. . . .

ثم ان المصنف (قده) لم يتعرض في المتن لضبط مجاري الاصول الاربعة وتنقيحها. وقد ضبطها في حاشية الرسائل، ورأينا أن اهماله في هذا الشرح غير مناسب، فقد تعرضنا هنا لما اختاره في الحاشية، وحيث انه (قده) ذكره هناك في ذيل شرح عبارات الشيخ الاعظم (قده) فلابد أولا من نقل عبارات الرسائل ثم التعرض لكلمات المصنف، وللشيخ في ضبط مجاري الاصول عبارات ثلاثة:

أما العبارة الاولى فهي: «لان الشك اما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا، وعلى الثاني فاما أن يمكن الاحتياط أم لا، وعلى الاول فاما أن يكون الشك في التكليف أو في المكلف به، فالاول مجرى الاستصحاب، والثاني مجري التخيير والثالث مجرى أصالة البراءة، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط».

والمستفاد منه: أن مجرى التخيير هو الشك الذي لا يمكن فيه الاحتياط سواء كان الشك في التكليف أم المكلف به، لان قوله: «أم لا» بعد قوله: «فاما أن يمكن فيه الاحتياط» يكون ظاهراً في أن الشك غير الملحوظ معه الحالة السابقة ان لم يمكن فيه الاحتياط مجرى التخيير، سواء كان الشك في التكليف أم المكلف به، بل وان كان التكليف معلوماً، لان انقسام الشك الى كونه في التكليف والمكلف به انما هو بعد بيان مجرى التخيير، فلا يلاحظ في مجرى التخيير اعتبار كون الشك في التكليف أو المكلف به، فتجري قاعدة التخيير فيما لا يمكن فيه الاحتياط مطلقاً سواء كان الشك في نفس التكليف كما اذا دار حكم شيء بين الوجوب الحرمة والاباحة، أم في المكلف به مع العلم بالتكليف، كدوران الامر بين المحذورين، فضابط قاعدة التخيير هو عدم امكان الاحتياط من دون لحاظ كون الشك في التكليف أو المكلف به، فلا يعتبر فيه الا قيد

. . . .

. . . .

واحد وهو عدم امكان الاحتياط .

وأما مجرى أصالة البراءة فهو الشك في التكليف مع امكان الاحتياط فيه، فيعتبر في مجرى البراءة قيدان أحدهما امكان الاحتياط، والاخر كون الشك في نفس التكليف .

وأما مجرى قاعدة الاحتياط فيعتبر فيه أيضاً قيدان : أحدهما امكان الاحتياط والاخر كون الشك في المكلف به ، كدوران متعلق الوجوب مثلا بين صلاتي الظهر والجمعة، أودوران الحكم الالزامي بين وجوب شيىء كالدعاء عند رؤية الهلال وبين حرمة غيره كشرب التتن، فان الاحتياط في هاتين الصورتين ممكن فيجب .

وأما العبارة الثانية المذكورة في حاشية الصفحة الاولى من مباحث القطع فهي هذه : « وبعبارة أخرى : الشك اما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أولا ، فالاول مجرى الاستصحاب ، والثاني اما أن يكون الشك فيه في التكليف أولا، فالاول مجرى أصالة البراءة، والثاني اما أن يمكن الاحتياط فيه أولا ، فالاول مجرى قاعدة الاحتياط ، والثاني مجرى قاعدة التخيير » والمستفاد من هذه العبارة التي نسبها غير واحد الى بعض أعاظم تلامذة الشيخ (قدهما) هو : أنه لا يعتبر في مجرى البراءة الا كون الشك في نفس التكليف، وأما امكان الاحتياط فلم يثبت اعتباره فيه ، فالمعتبر في مجرى البراءة على ما يظهر من هذه العبارة قيد واحد وهو الشك في التكليف، بخلاف العبارة الاولى، لظهورها في اعتبار قيدين في مجرى البراءة أحدهما كون الشك في التكليف ، والاخر امكان الاحتياط فيه .

. . . .

. . . .

فعلى هذا يكون دوران حكم شيء بين الوجوب والحرمة والاباحة مجرى البراءة ، لكون الشك فيه في نفس التكليف مع عدم امكان الاحتياط فيه، ومجرى قاعدة التخيير بناء على ظاهر العبارة الاولى من كون مجراها عدم امكان الاحتياط فيه سواء كان الشك في نفس التكليف كهذا المثال أم في المكلف به كدوران الامر بين المحذورين .

وأما مجرى قاعدة الاحتياط فهو أن لايكون الشك في التكليف وأن يمكن فيه الاحتياط، فيعتبر فيه قيدان : أحدهما عدمي وهو عدم كون الشك في التكليف، والاخر وجودي وهو امكان الاحتياط، كالعلم بوجوب أحد شيئين كصلاتي الظهر والجمعة ، لامكان الاحتياط بفعل كلتيهما، وعدم كون الشك في نفس التكليف.

وأما مجرى قاعدة التخيير، فهو: أن لايكون الشك في التكليف وأن لايمكن فيه الاحتياط، فالشك في وجوب شيء أو حرمته أو اباحته مجرى قاعدة التخيير بناء على العبارة الاولى، لعدم امكان الاحتياط فيه، اذ لم يعتبر في مجراها الا عدم امكان الاحتياط، ولم يعتبر فيه الشك في التكليف، ومجرى أصالة البراءة بناء على هذه العبارة، لكون الشك فيه في التكليف، ولم يعتبر في مجراها الا هذا .

وأما العبارة الثالثة المذكورة في أوائل البراءة فهي : «والثاني – أي الشك غير الملحوظ معه الحالة السابقة – اما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا، والثاني هو مورد التخيير ، والاول اما أن يدل دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول ، واما أن لايدل ، والاول مورد الاحتياط ، والثاني مورد البراءة » وظاهره : أن مجرى قاعدة التخيير هو عدم امكان الاحتياط سواء كان الشك في التكليف أم المكلف به ، فالمعتبر فيه قيد واحد وهو عدم

. . . .

. . . .

امكان الاحتياط ، فدوران حكم شيء بين الوجوب والحرمة والاباحة ، وكذا دورانه بين الوجوب والحرمة مجرى قاعدة التخيير بناء على هذه العبارة والعبارة الاولى المذكورة في المتن، ويكون المثال الاول من مجاري البراءة بناء على العبارة الثانية المذكورة في الهامش ، لكونه شكاً في نفس التكليف ، اذ المفروض دورانه بين الوجوب والحرمة والاباحة .

هذا توضيح العبارات الثلاثة المذكورة في الرسائل لضبط مجاري الاصول وقد أورد المصنف (قده) على جميعها في حاشية الرسائل بوجوه بعضها مشترك بين العبارتين الاولين المذكورتين في أول الكتاب ، وبعضها مشترك بين العبارة الاولى وما ذكره في أول البراءة ، وبعضها مختص بالعبارة الاخرى المذكورة في أول القطع .

أما المشترك بين العبارتين الاولين فهو النقض بما اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة آخر كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن، حيث ان مقتضى ها تين العبارتين أن يكون مثل هذا المثال مجرى البراءة ،لكونه شكاً في التكليف وهو النوع ، اذ لو أريد بالتكليف أعم منه ومن الجنس لم يكن من الشك في التكليف،فورود هذا النقض مبني على ارادة النوع من التكليف مع امكان الاحتياط، الأن مختاره فيه الاحتياط .

وأما المشترك بين العبارة الاولى وبين ما ذكره في أول البراءة فهو انتقاض مجرى كل من التخيير والبراءة بالاخر في دوران حكم شيء بين الوجوب والحرمة والاباحة ، اذ لايمكن فيه الاحتياط ، فمقتضى هاتين العبارتين هو التخيير ، مع أنه (قده) اختار فيه البراءة .

. . . .

. . . .

وأمـا المختص بالعبارة الاخرى المذكورة في أول القطع فهـو انتقاض مجرى البراءة والتخيير بالاخر فى صورة دوران حكم شيىء بين الوجوب والحرمة ، حيث ان مقتضى اطلاق تلك العبارة جريان البراءة في هذه الصورة لكونها من موارد الشك في الحكم، والمفروض عدم تقيد مجـرى البراءة في العبارة الأخرى بامكان الاحتياط فيه ، فلابد من جريان البراءة في هذه الصورة مع أنه (قده) اختار فيها التخيير وجعلها مجرى لهذا الاصل .

أقول: تنقيح المقام منـوط ببيان أمور: الاول : أن المراد بالتكليف الذي ذكره الشيخ في مجاري الاصول هل هو خصوص النوع أم أعم منه ومن الجنس؟ الانصاف أن كلماته (قده) في ذلك مضطربة ، ففي مباحث العلم الاجمالي من رسالة القطع اختار الاعمية، حيث قال: « وان كانت المخالفة مخالفة لخطـاب مردد بين خطابين. .. ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوه ... الثاني عدم الجواز مطلقاً . . . الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجـوب أحـد الشيئين وبيـن اختلافه كوجوب الشيىء وحـرمة آخـر . . . والاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثاني» وفي مبحث البراءة اختار كون التكليف خصوص الوجوب أو الحرمة، حيث قال في مقام تقسيم الشك الى ما يلاحظ فيه الحالة السابقة ومالا تلاحظ فيه : «لان الشك اما في نفس التكليف وهو النوع الخاص من الالزام وان علم جنسه كالتكليف المردد بين الوحوب والتحريم» وقال في أول الاشتغال : « الموضع الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة أو الوجوب ويشتبه الحرام أو الـواجب » وقال في المسألة الاولى من مسائل المطلب الثالث الذي عقده لمباحث مادار أمره

. . . .

. . . .

بين الوجوب والحرمة : « وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مردد حتى يقال ان التكليف في المقام معلوم اجمالا » .

لكن هذا الكلام لاينافي ماأفاده من منجزية العلم بالجنس كالعلم بوجوب شيء أوحرمة غيره في مباحث العلم الاجمالي ، لان مقصوده هنا نفي تنجيز العلم بالجنس في دوران الامر بين المحذورين ، لعدم القدرة على الاحتياط ولذا قال: « حتى يقال ان التكليف في المقام معلوم » أي فيما دار أمره بين المحذورين، بخلاف العلم بالجنس في مباحث العلم الاجمالي، ضرورة امكان الاحتياط بترك شرب التتن وقراءة الدعاء عند رؤية الهلال اذا علم بوجوبه أوحرمة شرب التتن . الا أن المنافاة بين سائر عباراته باقية على حالها ، ضرورة أنه (قده) صرح في أول البراءة والاشتغال بأن المراد بالتكليف هو النوع الخاص من الالزام وان علم جنسه، وفي مباحث العلم الاجمالي صرح بعدم الفرق بين كون الحكم المشتبه واحداً بالنوع وبين كونه مختلفاً كذلك كوجوب شيء وحرمة آخر ، وليس الجامع بين النوعين الا الجنس وهو الالزام ، فأطلق الحكم على الجنس .

وجه المنافاة : أن الجنس ان لم يكن تكليفاً فكيف يكون العلم به منجزاً ولومع امكان الاحتياط كوجوب شيء وحرمة شيء آخر ، ضرورة أن مجرد امكانه لايوجب صيرورة غير الحكم حكماً حتى يتنجز بالعلم ويحكم العقل بعدم قبح المؤاخذة على مخالفته كما لايخفى .

الامر الثاني : أن النقوض التي أوردها المصنف على التحديدات الثلاثة

. . . .

. . . .

لمجاري الاصول في كلمات الشيخ مبتنية على اختصاص التكليف بالنوع الخاص من الالزام وعدم شموله للجنس كما صرح به المصنف (قده) في آخر كلامه.

نعم لايبتني على هذا الاختصاص اشكاله على العبارة الاولى من مباحث القطع وعبارته في أول البراءة بانتقاض كل من مجرى البراءة والتخيير بالاخر بما اذا دار الامر بين وجوب شيىء وحرمته واباحته، فان مقتضى هاتين العبارتين جريان التخيير فيه، مع أن مختار الشيخ فيه البراءة.

وجه عدم الابتناء: أنه في كلتا العبارتين جعل ضابط جريان التخيير عدم امكان الاحتياط سواء علم بجنس التكليف ونوعه أم لا، فالحكم مطلقاً مجهول في هذا المثال ولايمكن فيه الاحتياط، فلابد أن تجري فيه قاعدة التخيير مع أنه (قده) اختارفيه البراءة.

وبالجملة: فالاشكالات التي أوردها المصنف في حاشية الرسائل على مجاري الاصول الثلاثة مبتنية على كون التكليف النوع الخاص من الالزام الا اشكاله على العبارة الاولى من عبارتي الشيخ في مباحث القطع، فانه لايبتني على ذلك فتدبر.

الامر الثالث: لايخفى أن الاحكام التكليفية منحصرة في خمسة: الوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب والاباحة، وقد اختلفوا في بساطتها وتركبها، وعلى التقديرين لاقائل بكونها أكثر من خمسة، فلم نعثر على من يقول بأن نفس الالزام أيضاً حكم شرعي مجعول في قبال الاحكام الخمسة.

ان قلت: ان التزامهم بوجوب الاحتياط في مثل العلم اجمالا بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال أوحرمة شرب التتن يكشف عن كون الالزام تكليفاً،

. . . .

. . . .

والالم يكن العلم به منجزاً له وموجباً للاحتياط .

قلت : لزوم الاحتياط في مثل ذلك لايكشف الا عن منجزية العلم الاجمالي بالالزام الخاص الذي هو التكليف ، لامطلق الالزام المشترك بين الوجوب والحرمة. وبعبارة أخرى: الحكم الخاص المعلوم اجمالا مردد بين حكمين كالموضوع المشتبه بين شيئين. ففي المثال المزبور يكون تنجيز العلم بالالزام المتعلق بالدعاء أوشرب التتن لاجل العلم الاجمالي بنوع مردد بين نوعين ، لالاجل العلم بالجنس، بل العلم به ملزوم للعلم الاجمالي بالنوع الذي هو المنجز.

والحاصل : أن الالزام بنفسه لايكون من الاحكام الخمسة أصلا . وعليه فالحق في ضبط مجاري الاصول أن يقال : « الشك ان لوحظ فيه الحالة السابقة فهو مجرى الاستصحاب، والا فان كان الشك في نفس التكليف فهو مجرى البراءة وان كان الشك في متعلقه مع العلم ولو اجمالا بنفس التكليف فان أمكن فيه الاحتياط فهو مجرى قاعدة الاحتياط، وان لم يمكن فيه ذلك فهو مجرى قاعدة التخيير» وعليه فالملحوظ في أصالة البراءة أمر واحد وهو الشك في التكليف ، ولاينتقض بعض المجاري بالاخر ، ففي دوران الامر بين وجوب شيء وحرمته واباحته يجري البراءة، لكون الشك فيه في نفس الحكم، وفي دورانه بين وجوب شيء وحرمة آخر يجري الاحتياط ، لكون الشك في المكلف به مع العلم الاجمالي بنوع التكليف وامكان الاحتياط فيه. وكذا في العلم الاجمالي بوجوب أحد شيئين كصلاتي الجمعة والظهر، للعلم بالتكليف ، ودوران المكلف به بين شيئين . وفي دورانه بين وجوب شيء وحرمته يجري التخيير ، لعدم امكان الاحتياط فيه مع العلم الاجمالي بنوع التكليف .

. . . .

. . . .

ثم ان المقصود من تحديد المجاري بما ذكرناه انما هو بيان حكم الشك في نفسه وبعنوانه ، فالبراءة حكم للشك في التكليف مع الغض عن قيام حجة على الاحتياط مثلاكما هو مختار المحدثين في بعض الشبهات ، فلا حاجة الى تقييد مجرى البراءة بما اذا لم تنهض حجة على المؤاخذة على التكليف المجهول ، بل قد تقدم في الجزء السابق من هذا الشرح قرب دعوى كون أدلة البراءة النقلية ارشاداً الى حكم العقل بقبح العقاب بلابيان، وأدلة الاحتياط على فرض تماميتها بيان، ومعه لايبقى موضوع لاصل البراءة، فاعتبار عدم نهوض حجة على الاحتياط يكون من قبيل الشرط المحقق للموضوع ، اذ مع نهوضها عليه ينتفي الشك الذي هو موضوع البراءة ، فتدبر .

وكيف كان فقد ضبط المصنف (قده) مجاري الاصول في حاشيته على الرسائل بما لفظه: «ان الشك اما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا ، والاول مجرى الاستصحاب ، وعلى الثاني اما أنه مما يمكن فيه الاحتياط وان لم يكن الشك في أصل الالزام ، بل كان الالزام في الجملة معلوماً، كما اذا دار الامر بين وجوب شيىء وحرمة شيىء آخر، أو دار الوجوب أو الحرمة بين شيئين، حيث انه يمكن الاحتياط فيهما ، أو كان الشك فيه وان لم يمكن فيه الاحتياط أم لا ، الثاني مجري التخيير ، وعلى الاول اما أن يكون في البين حجة ناهضة على التكليف عقلا أو نقلا أم لا ، الاول مجرى الاحتياط والثاني مجرى البراءة» ومقتضاه كون مالا يمكن فيه الاحتياط مطلقاً سواء علم التكليف أم لا مجرى التخيير ، مع أن الشك في التكليف ليس الا مجرى البراءة، والتخيير والبراءة وان لم يتميزا عملا، الا أنهما متميزان ملاكاً ، اذ ملاك التخيير كما صرح به المصنف (قده) هو قبح الترجيح بلامرجح ، وملاك البراءة قبح العقاب بلابيان.

والاستصحاب ، فانها محل الخلاف (×) بين الاصحاب ، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هوحكم العقل أومقتضى عموم النقل فيها الى مزيدبحث وبيان ومؤونة حجة وبرهان ، هذا. مع جريانها[١] في كل الابواب ، واختصاص تلك القاعدة ببعضها ، فافهم[٢] .

١) أي : الاصول الاربعة ، وهذا هو الوجه الثاني ، وقد عرفت توضيحه .

٢) لعله اشارة الى عدم صلاحية الوجه الثاني للاعتذار ، لان الاختصاص ببعض الابواب لايسوغ الاهمال، والا لزم خروج جملة من المسائل الاصولية عن علم الاصول، لعدم اطرادها في جميع أبواب الفقه. كالبحث عن دلالة النهي عن العبادة على الفساد، حيث انه يختص بالعبادات ولايجري في سائر أبواب الفقه، هذا. بل الوجه الاول أيضاً لايصلح للاعتذار ، لان مجرد اتفاقية مسألة من مسائل علم بل ضروريتها لا يسوغ اهمالها وعدم ذكرها في مسائل ذلك العلم ، بل لابد من بيان جميع مسائله الخلافية والوفاقية، ألاترى أن الفلاسفة تعرضوا لكثير من المسائل البديهية كبطلان الدوروا ستحالة اجتماع النقيضين ونحوهما، وكذا بعض مسائل جملة من العلوم فلاحظ .

(×) لايقال : ان قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية فان الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع . فانه يقال : أولا نمنع ذلك،بل انهما من الاحكام الوضعية الشرعية، ولذا اختلفا في الشرع بحسب المصالح الموجبة لشرعهما ، كمالا يخفي . وثانياً : انهما لو كانتا كذلك فالشبهة فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على احداهما كانت حكمية، فانه لامرجع لرفعها الاالشارع، وما كانت كذلك ليست الا حكمية .

فصل

لوشك[1] (*) في وجوب شيىء (×) أوحرمته

أصالة البراءة

١) المراد بالشك في الوجوب الشك فيه مع العلم بعدم حرمته كالدعاء عند رؤية الهلال ، كما أن المراد بالشك في الحرمة الشك فيها مع العلم بعدم وجوبه كشرب التتن ، وأما مع العلم اجمالا بالوجوب أوالحرمة فيكون من دوران الامر بين المحذورين ، وسيأتي البحث عنه .

(*) المراد بالشك المأخوذ موضوعاً في الاصول العملية خلاف الحجة من العلم والعلمي ، لاخصوص المتساوي طرفاه ، فكان ابدال الشك بالاحتمال أولى ، لانه أشمل منه ، وان كان اطلاق الشك على خلاف العلم الشامل للظن غير المعتبر والاحتمال المتساوي طرفاه شائعاً أيضاً .

(×) لايخفى أن جمع الوجوب والحرمة في فصل وعدم عقد فصل لكل منهما على حدة ، وكذا جمع فقد النص واجماله في عنوان عدم الحجة انما هو لاجل عدم الحاجة الى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك وما هو العمدة

ولم تنهض عليه[1] حجة جاز شرعاً وعقلا ترك

ولايخفى أن شيخنا الاعظم (قده) عقد لكل من الشبهة التحريمية والوجوبية مسائل ثلاثة : الاولى : لما اذا كان منشأ الشك فيهما فقدان النص . الثانية : لما اذا كان منشؤه تعارض النصين . الثالثة : لما اذا كان منشؤه اجمال الدليل، وأضاف لكل من الشبهة التحريمية والوجوبية مسألة لحكم الشك في الموضوع الخارجي . هذا ولكن المصنف طوى البحث عن الكل في فصل واحد ، وهذا أنسب ، لما ذكره في حاشيته على المتن من وحدة مناط البحث في الجميع فان المناط في الكل هو الشك في الحكم ، والاختلاف في منشائه لايصحح عقد مطالب متعددة ، بل يكفيها عقد بحث واحد كما لايخفى .

ثم ان المصنف لم يتعرض لجريان أصالة البراءة وعدمه فيما عدا الوجوب والحرمة من الاستحباب والاباحة والكراهة، ولعله لمانبه عليه الشيخ الاعظم (قده) في الموضع الاول وهو الشك في النوع الخاص من التكليف أعني الالزام مع العلم بجنسه بقوله : « وهذا مبني على اختصاص التكليف بالالزام واختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام ، فلا حاجة الى تعميم العنوان ».

١) أي : على شيء من الوجوب أو الحرمة .

من الدليل على المهم . واختصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول لايوجب تخصيصه بعنوان على حدة . وأما ماتعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الاصول العملية المقررة للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير ، كما أنه داخل فيما لاحجة فيه بناء على سقوط النصين عن الحجية ، وأما الشبهة الموضوعية ، فلا مساس لها بالمسائل الاصولية، بل فقهية، فلاوجه لبيان حكمها في الاصول الا استطراداً ، فلاتغفل .

الاول[١] وفعل الثانـي ، وكان[٢] مأموناً من عقوبة مخالفته[٣] كان[٤] عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النص[٥] أواجماله واحتماله الكراهة[٦] أوالاستحباب[٧] ، أوتعارضه[٨] فيما لم يثبت بينهما[٩] ترجيح بناء[١٠] على التوقف في مسألة تعارض النصين

---

١) أي : ماشك في وجوبه، والمراد بفعل الثاني فعل ماشك في حرمته.

٢) معطوف على «جاز» وهو بمنزلة التفريع على الجواز العقلي والشرعي.

٣) أي : مخالفة الشيىء المشكوك الوجوب أوالحرمة .

٤) أي : سواء كان عدم نهوض . . . الخ .

٥) المراد به مطلق الدليل لاخصوص الرواية .

٦) بيان لاجمال النص، وهذا يكون في صورة الشك في الحرمة، كما اذا قال «لاتشرب التتن» مثلا ، واحتمل ارادة الكراهة من النهي .

٧) وهذا يكون في صورة الشك في الوجوب، كما اذا قال : «اغتسل للجمعة» واحتمل ارادة الاستحباب من الامر .

٨) أي : تعارض النص مع نص آخر .

٩) يعني: بين النصين المتعارضين، اذ لو ثبت بينهما ترجيح فالمتعين الاخذ بالراجح، لادلة الترجيح الظاهرة في وجوب الترجيح. ثم ان التوقف والرجوع الى الاصل في صورة التكافؤ هو القول الشاذ ، والا فعلى المشهور من التخيير لاتصل النوبة الى الاصل ، لوجود الدليل وهو أحد المتعارضين .

١٠) قيد لـ «جاز» يعني : أن الرجوع الى الاصل في تعارض النصين مبني على التوقف في مسألة التعارض ، دون التخيير ، اذ بناء على التخيير لابد من الاخذ بأحد المتعارضين دون الرجوع الى الاصل .

فيما لم يكن ترجيح في البين (*) وأما بناء على التخيير ـ كما هو المشهور ـ فلا مجال لاصالة البراءة وغيرها[1]، لمكان[2] وجود الحجة المعتبرة وهو أحد النصين فيها[3] كما لا يخفى.

وقد استدل على ذلك بالادلة الاربعة:

أما الكتاب فبآيات[4]

١) من الاصول الاخر كالاستصحاب.

٢) تعليل لقوله: «لامجال» ووجهه واضح، اذ الحجة على الواقع موجودة وان كانت مرددة بين شيئين.

٣) أي: في مسألة تعارض النصين.

الاستدلال بالكتاب على البراءة

٤) منها: قوله تعالى: «لايكلف الله نفساً الا ما آتاها»[1] بارادة الحكم الواقعي من الموصول والاعلام من الايتاء، قال في الفصول: «فان الاتيان لايصدق في مالا ينصب أمارة عليه» يعني: لاتكليف قبل البيان.

لكن لاظهور للاية في ذلك أصلا، اذ يحتمل فيها أيضاً ارادة المال من الموصول وارادة الدفع أو الانفاق من نسبة التكليف اليه، والمعنى: «أنه سبحانه لايكلف نفساً انفاق مال الا ما أعطاها من المال» وهذا هو ظاهر الاية بملاحظة صدرها وذيلها: «لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لايكلف الله نفساً الا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسراً» فتدل ـ بمقتضى سياق

(*) الاولى أن يضاف اليه: «ولم نقل بالتخيير بينهما أو كان ترجيح ولم نقل بوجوبه» فمرجعية أصالة البراءة في تعارض النصين تختص بما اذا لم نقل بالتخيير في المتكافئين وبوجوب العمل بالراجح اذا كان أحدهما ذا مزية ورجحان.

١) الطلاق، الاية: ٧

. . . .

الاية المتقدمة عليها الواردة في حكم انفاق الاباء على أزواجهم أيام الحمل ودفع الأجرة على لرضاع - على أنه يجب على الوالد دفع أجرة المثل الى المرضعة، ومن المعلوم أن هذا المدلول أجنبي بالمرة عن البراءة.

ويحتمل أيضاً ارادة فعل المكلف من الموصول والاقدار من الايتاء، ومفاد الاية حينئذ نفي التكليف بغير المقدور كما استظهره أمين الاسلام في المجمع بقوله : «وفي هذا دلالة على أنه سبحانه لايكلف أحداً ما لايقدر عليه ومالايطيقه» وجعل شيخنا الاعظم هذا الاحتمال أظهر وأشمل. ومع تسليم عدم أظهريته وعدم ظهورها في نفي التكليف بغير المقدور فمن المقطوع به أنها غير ظاهرة في الاحتمال الاول حتى تدل على البراءة .

ومنها: قوله تعالى : «لايكلف الله نفساً الاوسعها» [1] بتقريب : أن اطاعة الحكم المجهول خارجة عن وسع المكلف في نظر عامة الناس .

وأنت خبير بأن ظاهر الاية نفي التكليف بغير المقدور، ومن المعلوم أن هذا المضمون أجنبي عن البراءة، اذ ليس الاحتياط بترك مايحتمل التحريم من التكليف بغير المقدور ، اذ لو كان منه لم يقع النزاع بين الاخباري والاصولي في مسألة البراءة ، لان عدم صحة التكليف بغير المقدور من الامور المسلمة بينهم .

ومنها : قوله تعالى: « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة » [2]

قال في الاوثق : «والمعنى : ليهلك من ضل بعد قيام الحجة عليه فتكون حياة الكافر وبقاؤه هلاكاً له ، ويحيى من اهتدى بعد قيام الحجة عليه ، فيكون بقاء

---

١) البقرة ، الاية : ٢٨٦ ،

٢) الانفال ، الاية : ٤٢

أظهرها[١] قوله تعالى : « وماكنا معذبيـن حتى نبعث رسولا »[١] .

من بقي على الايمان حياة له، وقوله : عن بينة أي بعد بيان واعـلام ، وقضية تخصيص الضلال والاهتداء بما بعد البيان هو ء دم الوجوب والحرمة قبله » وقريب منه كلام الفصول .

ولكن دلالتهاعلى المقصود مبنية على كون الهلاك بمعنى العذاب الاخروي والبينة في هذه الاية بمعنى مطلق الطريق الكاشف عن الواقع ، ويظهر بمراجعة بعض التفاسير أن المراد بالبينة خصوص المعجزة الدالة على صدق نبوة نبينا بما ظهر من انتصاره على المشركين في عزوة بدر كما يشهد به صدر الاية الشريفة «اذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى، والركب أسفل منكم ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد . . . الخ » وأن المراد من التهلكة الموت أو القتل ومـن الحياة الاسلام أو معناها الظاهر .

ومنها : قوله تعالى : «قل لا أجد فيما أوحي الي محرماً على طاعم يطعمه»[٢] بتقريب: أن اليهود والمشركين حيث حرموا على أنفسهم طائفة من الانعام كالبحيرة والسائبة والحام وغيرها، فنزلت الاية لتلقين النبي (ص) طريق الرد عليهم، وأنه مع عدم وجود هذه المذكورات في جملة المحرمات يكون تحريمها تشريعاً وافتراء عليه سبحانه وتعالى، فما لم يرد نهي عن شيىء فهو مباح وحلال . هذا .

ولكنك خبير بأن عدم وجدانه (ص) دليل على الاباحة الواقعية ، وهـذا أجنبي عما نحن فيه من اثبات الاباحة الظاهرية لما جهل حكمه الواقعي .

وهذا الاشكال بعينه وارد على الاستدلال بآية «ومالكـم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم» .

١) وجه الاظهرية هـو : أن هم الاصولي تحصيل ما يؤمنه من العقاب على

---

١) الاسراء ، الاية : ١٥ .

٢) الانعام : الاية : ١٤٦ .

. . . .

مخالفة التكليف المجهول ، ومن تبعات ارتكاب الشبهات ، على ما تقتضيه الروايات الامرة بالوقوف عند الشبهة التي استدل بها الاخباريون على وجوب الاحتياط في الشبهات ، ولاريب في ظهور هذه الاية الشريفة في نفي العذاب قبل تبليغ الاحكام ، وهذا الظهور مفقود في سائر الايات كما عرفت . بل قد ظهر مما تقدم في تلك الايات: أن تعبير المصنف (قده) بقوله : «أظهرها» مسامحة اذ لاظهور لها في البراءة حتى تكون هذه الايه أظهر منها ، ومن أراد الوقوف عليها تفصيلا فليراجع حواشي الرسائل للاشتياني والاوثق والمصنف .

وكيف كان فالاستدلال بالاية الشريفة يتوقف على بيان أمور :

الاول : أن المراد ببعث الرسول تبليغ الاحكام وايصالها الى العباد ، لان الغرض من بعثه ذلك ، فصح جعل بعثه كناية عن بيان الاحكام بذكر الملزوم وارادة لازمه ، نظير صحة جعل الاذان كناية عن دخول الوقت في قول القائل : « اذا أذن المؤذن فصل » اذ لولم يجعل بعث الرسول كناية عن بيان الاحكام بأن كان المراد نفس الملزوم أعني بعث الرسول لم تكن الاية حجة على البراءة في الشبهات الحكمية، لان البعث حينئذ هو العلة للتعذيب، وقد تحقق، فلابد فيها من الاحتياط حذراً عن التعذيب الذي قد تحققت علته .

وبالجملة: فالاستدلال بالاية الشريفة يتوقف على كون المراد ببعث الرسول تبليغ الاحكام وبيانها للعباد ، لامجرد بعثه بما هو بعث ، وعليه فلو بعث رسول ولكن لم يبين حكماً من الاحكام فلاتعذيب على مخالفته أصلا كما لو فرض أنه لم يبعث رسول أصلا .

وما أفاده الشيخ (قده) في تقريب الاستدلال بالاية ناظر الى هذا الامر ، قال (قده) : « بناء أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، لانه يكون به غالباً

. . . .

كما في قولك : لاأبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن كنايةعن دخول الوقت» .

الثاني: أنه تبارك وتعالى لم يقل: «لم نعذب» أو«ماعذبنا أحداً الا بعدبعث الرسول » ونحوهما مما يدل على الزمان ولايدل على كون نفي التعذيب عادة وديدناً له عزوجل حتى يحتمل الحكاية عن ذلك بالنسبة الى الامم السالفة واختصاصه بهم، ولايشمل هذه الامة المرحومة كي لايصح لهم التمسك بالبراءة وانما قال : «ماكنا» بصيغة الماضي من «كان» المنسلخ عن الزمان في هذا المورد ومثله ، كقوله تعالى : « وكان الله عليماً حكيماً » الدال على الثبوت والاستمرار، فيدل هذا التعبير على استقرار عادته تعالى على عدم التعذيب قبل البيان وأن التعذيب قبله ينافي عدله وحكمته، ولذا جرت عليه سنته تعالى ، فلايختص بالامم السالفة ولا بالعذاب الدنيوي .

وبالجملة : فليست الاية في مقام الاخبار عن خصوص عدم نزول العذاب الدنيوي على الامم السابقة قبل بعث الرسل اليهم حتى يكون مفادها أجنبياً عن نفي العذاب الاخروي على التكليف الالزامي المجهول بعد الفحص عنه وعدم الظفر بحجة عليه كما هو المقصود .

الثالث: ثبوت التلازم بين نفي فعلية التعذيب وبين نفي استحقاقه ، اذ لو لم تثبت الملازمة بينهما بأن كان نفي الفعلية لازماً أعم من نفي الاستحقاق ومن ثبوته مع انتفاء فعليته منة وتفضلا على العباد لم تدل الاية على البراءة ، لعدم دلالتها حينئذ على عدم الاستحقاق الذي هو مبنى البراءة . وعليه فلا يؤمن فاعل محتمل التحريم وتارك محتمل الوجوب من العذاب الاخروي ، اذ المفروض أن نفي فعلية التعذيب لاينفي استحقاقه .

وفيه[1]: أن نفي التعذيب قبل اتمام الحجة ببعث الرسل لعله كان

وبالجملة: فصحة التمسك بالاية الشريفة على البراءة مبنية على دلالتها على عدم حسن العقاب على التكاليف المجهولة مالم تنهض عليها حجة وبيان .

الرابع: دلالة نفي التعذيب الدنيوي بالاولوية القطعية على نفي العذاب الاخروي ، لانقطاع الاول ودوام الثاني .

اذا عرفت هذه الامور ، فيقال في تقريب الاستدلال : ماكان يحسن بنا العذاب على التكاليف المجهولة قبل ابلاغها واقامة الحجة عليها ، وهذا هو المطلوب .

١) حاصله : المناقشة في دلالة الاية الشريفةعلى البراءة بمنع ثالث الامور المتقدمة وهو التلازم بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق ، وقد سبقه في هذه المناقشة صاحب الفصول في أدلة البراءة،حيث قال : «ويشكل بعد التسليم بأن نفي التعذيب لايدل على نفي الوجوب والتحريم، لجواز الاستحقاق والعفو». توضيح وجه المنع : أن نفي الفعلية ليس لازماً مساوياً لنفي الاستحقاق حتى يدل نفيهاعلى نفيه كما كان ذلك مبنى الاستدلال على البراءة ، بل نفي الفعلية أعم من كونه لعدم الاستحقاق أو لتفضله تبارك وتعالى على عباده مع استحقاقهم للتعذيب ، فلايصح الاستدلال بالاية الشريفة على البراءة ، هذا .

وأما شيخنا الاعظم(قده) فقد ناقش في دلالة الاية الشريفة على البراءة بمنع ثاني الامور المتقدمة،وهو دلالتها على استقرار عادته تعالى على عدم التعذيب قبل البيان ، حيث قال : «وفيه : أن ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث ، فالمراد بالعذاب هو الدنيوي الواقع في الامم السابقة» ومحصله : أن المراد بالعذاب هو الدنيوي الواقع في الامم السابقة لاالاخروي المترتب على مخالفة التكليف المجهول كما هو المقصود في البراءة ، فالاية في مقام

منة منه تعالى عباده مع استحقاقهم لذلك[1] (*)

الاخبار عن وقوع العذاب في الامم الماضية، وأنه كان بعد اتمام الحجة عليهم ببعث الرسل ، فقوله تعالى : «ماكنا» ليس منسلخاً عن الزمان ، فالاية أجنبية عن البراءة ، فلايصح الاستدلال بها عليها، هذا .

والفرق بين المناقشتين : أن الشيخ (قده) ينكر انسلاخ «كنا» عن الزمان ويدعي دلالة الاية على الاخبار عن فعل الله سبحانه بالامم الماضية، والمصنف (قده) ينكر دلالة نفي فعلية التعذيب على نفي الاستحقاق ، والمفروض أن الاستدلال بالاية مبني على التلازم بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق .

٢) أي : للعذاب ، فلايدل نفي الفعلية على نفي الاستحقاق حتى يصح الاستدلال بها على البراءة .

(*) فيه ما لايخفى ، لعدم جريان عادته تبارك وتعالى على عدم التعذيب مع الاستحقاق منة وتفضلا عليهم ، ضرورة أنه عزوجل قد يعفو عن المذنبين وقد يعذبهم ، اذ ليس التعذيب مع الاستحقاق مخالفاً للعدل والحكمة ، بل هو موافق لهما ، فالملائم لاستقرار ديدنه جل وعلا على نفي التعذيب هو عدم الاستحقاق ، لاالتفضل والمنة ، فالاية تدل على البراءة ، لدلالتها على عدم الاستحقاق الكاشف عن عدم التكليف قبل البيان ، ولاتدل على نفي التعذيب الفعلي مع الاستحقاق كما في قوله تعالى: «وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم» الدال على نفي العذاب الفعلي مع الاستحقاق ، حيث انه كالصريح في نفي التعذيب الفعلي اكراماً لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم مع الاستحقاق ، اذ بدونه يستند عدم التعذيب الى عدم المقتضي لاالى وجود المانع وهو اكرامه صلى الله عليه وآله ، فلا مورد لنفي العذاب اكراماً واعظاماً لمقامه صلى الله عليه وآله الامع وجود المقتضي للتعذيب ، ففرق واضح بين هذه الاية وقوله تعالى: «وما كنا

. . . .

. . . .

معذبين » لدلالة الاولى على الاستحقاق بخلاف الثانية .

لايقال : ان غرض المصنف (قده) من قوله : «لعله كان منة» ابداء الاحتمال الموجب لبطلان الاستدلال .

فانه يقال : نعم ، لكنه لابد أن يكون الاحتمال في نفسه صحيحاً ، ومن المعلوم عدم صحته كذلك ، لمامر آنفاً من عدم استقرار عادته عظمت كبرياؤه على عدم التعذيب مع الاستحقاق تفضلا ومنة .

فالمتحصل: أن نفي التعذيب بقرينة «ماكنا» الدال على العادة يدل على التلازم بين نفي الفعلية وعدم الاستحقاق ، فالاستدلال بالاية على البراءة متين ، ولايرد عليه اشكال المصنف .

كما لايتوجه عليه ما أفاده الشيخ من ظهور الاية الشريفة في الاخبار عن وقوع التعذيب في الامم السابقة بعد بعث الرسل، وذلك لما فيه أولا من انسلاخ «ماكنا» ونحوه من الافعال الماضية المنسوبة اليه سبحانه وتعالى عن الزمان ودلالتها على الاستمرار ، فلاوجه للاختصاص بالامم الماضية . بل لامانع من دلالتها على الاستمرار ولو لم نقل بانسلاخها عن الزمان ، بدعوى أن المنسلخ عنه هو خصوص صفات الذات كالعلم والقدرة، وأما صفات الأفعال فلاموجب اسلخ الزمان عن الافعال المضافة اليها كارسال الرسل والتعذيب وغيرهما،وذلك لظهور الاية بحسب السياق في بيان الضابط الكلي الذي يقتضيه عدله تعالى شأنه، وهو عدم المؤاخذة قبل البيان واتمام الحجة ، وعليه فلا خصوصية لامة دون أمة ، ولاعذاب دون عذاب .

وثانياً:- بعد تسليم كون الاية اخباراً عن وقوع العذاب الدنيوي في الامم

. . . .

. . . .

السالفة ـ من دلالتها على نفي العذاب الاخروي الذي هو أشد بمراتب من العذاب الدنيوي قطعاً، فالتعذيب الاخروي على الحكم المجهول قبل اقامة الحجة والبيان عليه الذي هو مورد البحث منفي جزماً .

وبالجملة : فالانصاف عدم قصور في دلالة الاية المباركة على البراءة ، وعدم ورود شيىء من الاشكالات عليها .

نعم يرد عليه: أنه لا يستفاد من الاية الشريفة الا ما يقتضيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهذا لا يجدي في قبال الخصم القائل بأن ايجاب احتياط بيان ، فهو وارد على القاعدة ، لكونه رافعاً لموضوعها، فلا تصلح الاية لاثبات البراءة بحيث تعارض أدلة الاحتياط .

الا أن يقال : بما أفاده سيدنا الاستاد (قده) في مجلس الدرس من ارادة نفي الملزوم ـ وهو ايجاب الاحتياط ـ من نفي اللازم وهو التعذيب، حيث ان الاخبار عن نفيه في ظرف عدم البيان كناية عن عدم تشريع وجوب الاحتياط، اذ مع تشريعه لا وجه لنفي التعذيب، فالاية على هذا التقريب مساوقة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « رفع مالا يعلمون » من حيث الدلالة على ارتفاع الحكم المجهول ظاهراً في قبال من يدعي عدم ارتفاعه كذلك بايجاب الاحتياط .

أقول : ما أفاده (قده) في نفسه متين ، لكنه خلاف ظاهر الاية الشريفة وهو عدم العقاب قبل البيان الذي يحكم العقل بقبح العقاب قبله، وهذا بخلاف حديث الرفع ، حيث ان الرفع أسند الى الواقع المجهول ، ولما كان الرفع تشريعياً ، فلابد من تعلقه بما يكون وضعه ورفعه بيد الشارع ، ولما كان رفع التكليف المجهول واقعاً مستلزماً للتصويب ، فلابد من رجوعه الى ايجاب

. . . .

. . . .

الاحتياط ، فالتكليف المرفوع ظاهراً هو هذا ، فيعارض حديث الرفع أدلة الاحتياط .

الا أن يدعى أن بعث الرسول كناية عن بيان الاحكام الواقعية، فلا تعذيب قبل بيانها، فان نهض الدليل على وجوب الاحتياط حينئذ وقع التعارض بين هذه الاية وأدلة القائلين بوجوب الاحتياط في الشبهات .

لكن فيه : أن بيان الاحكام الظاهرية أيضاًوظيفةالرسل ، لانها من شرائع الله تعالى، بداهة أن بيان حكم الموضوع المشكوك حكمه كالحلية والطهارة أيضاً من وظائفهم عليهم السلام .

والحاصل : أن الاية الشريفة سيقت لبيان ما يقتضيه قاعدة قبح العقاب بلابيان ، فهي ارشاد الى تلك القاعدة،ولاتصلح لمعارضة أدلة الاحتياط الواردة عليها .

ثم ان هنا مباحث لابأس بالاشارة اليها .

الاول: أن المحدثين استدلوا بهذه الاية على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع ، بتقريب حصر الاية سبب التعذيب في بعث الرسول ، فلا عقاب على ارتكاب القبيح العقلي الذي لم يتهض دليل من الشرع على حرمته ، ولو كانت قاعدة الملازمة ثابتة لاستحق العقوبة على مخالفة المستقلات العقلية ، فهذه الاية دليل على عدم تمامية قاعدة الملازمة .

الثاني : أن الفاضل التوني (ره) جمع بين الاستدلال بهذه الاية الشريفة على البراءة وبين رد من استدل بها من المحدثين على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع. أما تقريب الاستدلال بها على البراءة ، وكذا تقريب استدلال

. . . .

. . . .

المحدثين بها على عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع فقد عرفتهما آنفاً .

وأمارد الفاضل التوني(ره)لاستدلال المحدثين على نفي الملازمة، فحاصله: أن الاية تنفي فعلية العذاب ، ونفي الفعلية أعم من نفي الاستحقاق، والمفروض أن صحة الاستدلال على عدم الملازمة موقوفة على دلالة الاية على عدم الاستحقاق، وهذه الدلالة مفقودة ، فلاتدل الاية على عدم استحقاق العقوبة على المستقلات العقلية كما هو مقصود المستدلين بها على عدم الملازمة، فيمكن أن يكون في مخالفتها استحقاق العقوبة مع عدم فعليتها ، لتعقبه بالعفو والغفران ، كما ورد في الروايات : أن اجتناب المعاصي الموعد عليها بالنار يكفر ارتكاب ما لم يوعد عليه من المعاصي بالنار .

فملخص الرد : أن دلالة الاية على نفي الملازمة منوطة بدلالتها على نفي استحقاق العقوبة، والمفروض عدم دلالتها على نفي الاستحقاق ، بل تدل على نفي الفعلية ، فلا مانع من استحقاقها على المستقلات العقلية مع العفو .

الثالث: أن المحقق القمي(قده) أورد على الفاضل التوني (ره) بأن الجمع بين استدلاله بهذه الاية على البراءة وبين رد المستدلين بها على عدم الملازمة جمع بين المتناقضين، حيث ان الاستدلال بها على البراءة مبني على دلالتها على نفي الاستحقاق ، ورد منكري الملازمة مبني على ثبوت الاستحقاق ، لان مدعي القاعدة يدعي التلازم بين حكمي العقل والشرع المستلزم لثبوت استحقاق العقاب على مخالفة المستقلات العقلية، كثبوت استحقاقه على مخالفة الاحكام الشرعية ، فمنكر القاعدة ينكر هذا الاستحقاق على مخالفة المستقلات العقلية . فالاية الشريفة ان دلت على نفي الاستحقاق ، فلاوجه لرد من أنكر الملازمة ،

. . . .

. . . .

لان نفي الاستحقاق من آثار عدم الملازمة ولوازمه ، فلامعنى لرد منكرها ، اذلازم رد منكرها الاعتراف بثبوت الاستحقاق، ولكن يتجه الاستدلال بالاية على البراءة . وان دلت على ثبوت الاستحقاق الذي هو من لوازم ثبوت قاعدة الملازمة ، فلاوجه للاستدلال بها على البراءة .

وبالجملة : فثبوت الاستحقاق الذي هو من لوازم الالتزام بقاعدة الملازمة وعدم الاستحقاق الذي هو من لوازم البراءة متناقضان ، ويمتنع اجتماعهما .

الرابع: أنه قد دفع بعض اشكال التناقض المذكور بماحاصله: أن اشكال التناقض وارد على الفاضل التوني (ره) ان أراد الاستدلال بالاية الشريفة على البراءة والرد على منكري الملازمة حقيقة، لعدم صلاحية الاية للدلالة على عدم الاستحقاق حتى تكون دليلا على البراءة، وعلى ثبوت الاستحقاق حتى تكون برهاناً على رد منكري الملازمة . وأما ان أراد البرهان الحقيقي بالنسبة الى البراءة والجدلي بالاضافة الى رد منكري الملازمة ، فلاتناقض كما هو واضح .

والتحقيق ماعرفت من أن الاية لاتدل الا على ما يقتضيه قاعدة قبح العقاب بلابيان ، لمامر من أن نفي الفعلية انما هو لعدم المقتضي له، لالوجود المانع أوعدم الشرط ، فيدل على نفي الاستحقاق ، ومع ذلك لا يصح الاستدلال بالاية على نفي قاعدة الملازمة، اذ المراد ببعث الرسول كما تقدم بيان الاحكام الشامل للبيان بالرسول الظاهري والباطني وهو العقل ، فلاتدل الاية على عدم استحقاق العقوبة على المستقلات العقلية حتى يصح الاستدلال بها على نفي الملازمة .

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا : عدم صحة الاستدلال بالاية الشريفة على

ولوسلم [1] اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية

١) لما أنكر المصنف (قده) الملازمة بين نفي الفعلية والاستحقاق الذي هو مبنى الاستدلال بالاية على البراءة أشارالى دفع ما ذكره شيخنا الاعظم (قده) من أن الاية الشريفة وان كانت ظاهرة في نفي الفعلية لانفي الاستحقاق ، لكنه لايضر بصحة الاستدلال بها على البراءه المنوطة بدلالتها على نفي الاستحقاق، اذ الخصم وهو المحدث القائل بوجوب الاحتياط في الشبهات يعترف بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، فينتفي الاستحقاق بانتفاء الفعلية، فاذا دلت الاية على نفي الفعلية صح الاستدلال بها على البراءة، لاعتراف الاخباري بالملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق .

أما اعترافه بالملازمة فيظهرمن دليله، حيث انه يستدل بأخبار التثليث الدالة على أن ارتكاب الشبهة موجب للوقوع في الهلكة ، وظاهرها هو الهلكة الفعلية لاصرف الاستحقاق، لما وردفيها « ومن اقتحم الشبهات هلك من حيث لايعلم» وعليه فاذا انتفت الفعلية بالاية انتفى الاستحقاق بمقتضى الملازمة التي يعترف بها الخصم، هذا ما يرجع الى توضيح ما أفاده شيخنا الاعظم (قده) في الرسائل، وحيث انه (قده) قد تعرض لمباحث شريفة في ذيل الاستدلال بالاية الشريفة ولم تكن خالية عن الاجمال والمصنف قد أشارالى بعضها ألجأنا ذلك الى ايضاح تلك المباحث ببيانات واضحة في التعليقة كما عرفت .

وأما الدفع الذي ذكره المصنف فهويرجع الى وجهين :

الاول: أن الاستدلال على البراءة بالاية الشريفة يكون حينئذجدلياً لاحقيقياً حتى يجدي في اثبات المدعى . نعم يثبت الدعوى باعتقاد الخصم، وهولاينفع

البراءة بحيث تعارض أدلة الاحتياط ، ولاعلى نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع ، فلامجال للمباحث الاربعة المتقدمة، والله تعالى هو العالم .

لما (١) صح الاستدلال بها الاجدلا، مع وضوح منعه (٢)، ضرورة أن ماشك في وجوبه أوحرمته ليس عنده (٣) بأعظم ممـا علم بحكمه ، وليس (٤) حال الوعيد بالعذاب فيه الا كالوعيد به فيه (٥) ، فافهم (٦) .

الاصولي الذي ينكر الملازمة بين نفي فعلية العذاب ونفي الاستحقاق كما لايخفى.

الثاني : أنه لم يظهروجه لاعتراف المحدثين بالملازمة ، حيث ان الشبهة لاتزيد على المعصية الحقيقية، ومن المعلوم أن أدلة وجوب الاحتياط في المشتبهات ليست بأقوى مـن أدلة المحرمات المعلومة ، والخصم لايدعي الملازمة بين الاستحقاق والفعلية فـي المعصية القطعية ، لامكان تعقبهـا بالتوبة أوالشفاعة ، فكيف يدعيها في الشبهة .

١) هذا اشارة الى الاشكال الاول، وقد عرفت توضيحه . والقياس الجدلي ما يتألف من المشهورات والمسلمات .

٢) أي : منع اعتراف الخصم بالملازمة ، وهواشارة الى الاشكال الثانـي الذي بيناه بقولنا: « الثاني أنه لم يظهروجه لاعتراف المحدثين . . . الخ » .

٣) أي : عند الخصم وهوالمحدث المنكر للبراءة .

٤) الواوللحال ، يعني : والحال أن الوعيد بالعذاب فيما شك في وجوبه أوحرمته ليس الا كالوعيدبالعذاب فيما علم وجوبه أوحرمته، وأن ارتكاب الشبهة ليس بأسوء حالا من المعصية الحقيقية في عدم فعلية العذاب .

٥) أي : بالعذاب فيما علم حكمه .

٦) لعله اشارة الى أن منشأ دعوى الملازمة انكان أخبار التثليث الظاهرة في الهلكة الفعلية ، فلابد من رفع اليد عن ظهورها ، وصرفه الى الاستحقاق ، لما عرفت من أن الشبهة ليست أسوء حالا من المعصية الحقيقية .

وأما السنة ، فروايات :

منها : حديث الرفع (*) حيث عد « ما لا يعلمون » مـن التسعة

. . . .

(*) ينبغي التعرض لسند الحديث وان اشتهر توصيفه بالصحة في جملة من الكتب كالفصول والرسائل وتقريرات المحققين النائيني والعراقي وغيرها، قال شيخنا الاعظم (قده) : «المروي عن النبي(ص) بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد» ولعل تخصيصه لصحة السند بما في الخصال للتنبيه على أنه كما روي مرفوعاً في الكافي [1] كذلك روي مسنداً في غيره مع ابدال «رفع» بـ «وضع عن أمتي . . . الخ» كما عن التوحيد .

ورواه الصدوق في باب التسعة من الخصال هكذا : «محمد بن أحمد بن يحيى العطار عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن سهل بن عبدالله عن حريز عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : قال رسول الله (ص) : رفع عن أمتي تسعة . .. » والظاهر وقوع التصحيف فيه، وأن الصحيح ـ كما عن التوحيد ـ أحمد بن محمد يحيي العطار، فان المعدود من مشايخ الصدوق الملقب بالعطار هو أحمد بن محمد يحيي، لاما في الخصال، ويؤيد ماذكرناه أن صاحب الوسائل [2] نقل الحديث عـن الكتابين مبتدءاً للسند بـه ، لابما يظهر من نسخة الخصـال المطبوعة باهتمام مكتبة الصدوق .

وكيف كان، فلا كلام في وثاقة رواة الحديث الا أحمد بن محمد بن يحيى العطار، واطلاق «الصحيح» عليه يتوقف على ثبوت وثاقته، فانه لم يعنون في كتب الرجال المتقدمة ليظهر حاله، نعم عده الشيخ في رجاله في باب من لم يرو عنهم عليهم السلام

١) الكافي ، ج ٢ ، كتاب الايمان والكفر ، باب مـا رفع عن الامة ، الحديث : ٢ .

٢) الوسائل، ج ١١ ، كتاب الجهاد، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث: ١.

المرفوعة فيه ،

. . . .

مقتصراً على رواية التلعكبري عنه ، ولم يقع في أسناد كامل الزيارات حتى يشمله التوثيق العام الذي استفاده غير واحد من عبارته . ومع ذلك فقد استدل على وثاقته بوجوه :

الاول: أنه من مشايخ الصدوق، وقد اشتهر أن شيخوخة الاجازة تغني عن التوثيق، قال فيمحكي الوجيزة : : « انه من مشايخ الاجازة وحكم الاصحاب بصحة حديثه» .

ويتوجه عليه : أن شيخوخة الاجازة لاتكشف عن وثاقة الشيخ كما قرر في محله .

الثاني : توثيق الشهيد الثاني في الدراية والشيخ البهائي في المشرق ـ وان حكي عن الحبل المتين تضعيفه لسند الرواية المشتمل عليه ـ والسيد الداماد والمقدس الاردبيلي والسماهيجي وغيرهم له، واعتماد صاحب المعالم على رواياته مع اقتصاره على العمل بالاخبار الصحاح كما يستفاد من اعتباره الايمان والعدالة في الراوي مضافاً الى الاسلام والضبط[١]، فيثبت حينئذ أن أحمد بن محمد عدل امامي ضابط ، ويتم المطلوب .

ويتوجه عليه : أنه لم يظهر وجه اعتمادهم عليه، ولعله لرواية الصدوق عنه وكفايته بنظرهم في اثبات وثاقة الرجل،مع أن المعتبر في التعديل كونه شهادة عن حس لاحدس .

الثالث : توثيق العلامة له،حيث صحح طريق الصدوق الى عبدالرحمان بن الحجاج وعبدالله بن أبي يعفور مع اشتمال كلا الطريقين على أحمد بن

١) راجع معالم الاصول ، بحث الخبر الواحد .

. . . .

. . . .

محمد بن يحيي العطار، وكذلك صحح طريق الشيخ في التهذيب والاستبصار الى محمد بن علي بن محبوب مع انحصار الطريق، وطريقه الى علي بن جعفر في التهذيب ووقوع أحمد في كلا الطريقين ، وتثبت وثاقة الرجل حينئذ .

ويتوجه عليه : أنه اجتهاد منه ، وليس شهادة عن حس كما هو المطلوب في المقام .

وأما الايراد عليه «بأن توثيق العلامة مبني على مسلكه وهو أصالة العدالة فيمن لم يرد فيه قدح ، ومن المعلوم أنه لاينفع من لايعتمد على هذا الأصل» فيتوجه عليه : أن اعتماد العلامة في تعديل الرواة على أصالة العدالة غير ثابت ، بل الثابت خلافه، اذ كلامه في كتابه نهاية الوصول [1] ظاهر بل صريح في خلاف هذه النسبة ، وأن العدالة عنده هي الملكة ، قال في بيان شرائط العمل بخبر الواحد : « البحث الثالث في العدالة وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة ، وهي شرط في قبول الرواية» وذهب في البحث الرابع من مباحث الخبر الى عدم قبول رواية المجهول ولزوم معرفة سيرته وكشف سريرته أو تزكية من عرف عدالته . وقال في المبحث الخامس : « في طريق معرفة العدالة وهي أمران الاختبار والتزكية » وعليه فليس في كلماته من أصالة العدالة عين ولا أثر حتى تكون هي المبنى لتوثيقاته ، بل الظاهر أنه أول من ذهب الى كون العدالة هي الملكة ، كما يظهر من صلاة الجواهر [2] حيث نقل عن ذخيرة الفاضل السبزواري : « لم أعثر على هذا التعريف ـ أي تعريف العدالة بالملكة ـ لغير العلامة » .

---

١) وهو كتاب مبسوط فى علم الاصول لم يطبع الى الان فرغ من تأليفه عام ٧٠٤، وقد ظفرنا على ثلاث نسخ خطية منه فى قسم المخطوطات من مكتبة آية الله السيد المرعشي.

٢) الجواهر ، ج ١٣ ، ص ٢٩٤ .

. . . .

. . . .

وبالجملة . فتوثيق العلامة المرجل سليم عن مناقشة بعض أعاظم العصر من ابتنائه على أصالة العدالة ، مستظهراً ذلك من كلامه في ترجمة أحمد بن اسماعيل : « ولم ينص علماؤنا عليه بتعديل ، ولم يروفيه جرح، فالاقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض » قال دام ظله : «هذا الكلام صريح في اعتماد العلامة على أصالة العدالة في كل امامي لم يثبت فسقه » .

ولكن يتوجه عليه أولا : أنه لاظهور لقبول الرواية في كونه مستنداً الى هذا الاصل ، لقوة احتمال اعتماده على حسن الظاهر ، لامارية عليها .

وثانياً : أن ابتناء قبول روايته على أصالة العدالة معارض بماذكره العلامة في زيد الزراد وزيد النرسي من قوله : « ولما لم أجد لاصحابنا تعديلا فيهما ولاطعناً عليهماتوقفت عن روايتهما »فانه لواعتمد في التعديل على أصالةالعدالة لم يكن لتوقفه هنا وجه أصلا .

فالمتحصل : أن توثيقات العلامة لم تكن مبتنية على هذا الاصل . ولكن يتوجه عليه (قده) اشكالآخر ، وهو : أنه فسر العدالة بالملكة ، وجعل طريق معرفتها الاختبار والتزكية ، فان اعتمد في قبول رواية أحمد بن اسماعيل على حسن الظاهروكان أمارة عليهابنظره ، فلابد من الالتزام بقبول رواية زيد الزراد وزيد النرسي أيضاً . وان توقف ثبوتها على الاختبار أوالتزكية كما هو صريح عبارته في نهاية الوصول لم يكن لقبول رواية أحمد بن اسماعيل أيضاً وجه .

الرابع: اعتماد السيرافي وجمع من الاصحاب على روايته ، كما يظهر مما حكاه النجاشي عنه في ترجمة الحسين بن سعيد الاهوازي، وأن له ثلاثين كتاباً قال : «أخبرني بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة

. . . .

. . . .

فمنها ماكتب الي به أبوالعباس أحمد بن محمد بن على بن نوح السيرا في رحمه الله في جواب كتابي اليه، والذي سألت تعريفه من الطرق الى كتب الحسين بن سعيد الاهوازي رضي الله عنه . . . . الى أن قال : فأما ما عليه أصحابنا والمعول عليه ماروا ه عنهما أحمد بن محمد بن عيسى . . . . . الى أن قال : وأخبرنا أبو علي أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي، قال: حدثنا أبي وعبدالله بن جعفر الحميري وسعد بن عبدالله جميعاً عن أحمد بن محمد بن عيسى . . . . » .

ولاريب في ظهور هذا الكلام في اعتماد الاصحاب والسيرافي على ماروا ه أحمد بن محمد بن يحيي العطار من كتب الحسين والحسن ابني سعيد الاهوازي خصوصاً مع ملاحظة ماورد في شأن السيرافي من التجليل ، قال النجاشي في حقه : « كان ثقة في حديثه متقناً لما يرويه فقيهاً بصيراً بالحديث والرواية ، وهو استاذنا وشيخنا ومن استفدنا منه ، وله كتب كثيرة »[١] وأنت ترى أن في توصيفه بالاتقان لما يرويه وبصيرته بالحديث دلالة على مهارته وتضلعه في نقد الاحاديث وتثبته في نقلها، وهـذا أمر زائد على مجرد الضبط المعتبر في الراوي المدلول عليه بأنه ثقة، ومع هذا، فلو كان في الرجل شائبة الغمز هل كان يصح للسيرافي أن يعتمد في رواية كتب الحسين بن سعيد على رواية أحمد بن محمد بن يحيى لها ، بل كان عليـه أن يقنع بقوله : « والذي عليه أصحابنا » مـن دون تعقيبه بقوله : « والمعول عليه » .

ولكن مع ذلك فقد ناقش بعض الاعاظم في دلالته على وثاقة الرجل بقوله : « ويرده أولا : ما عرفت من أن اعتمـاد القدماء على رواية شخص لايدل علـى

---

١) رجال النجاشي ، ص ٤٤ .

. . . .

. . . .

توثيقهم اياه ، وذلك لما عرفت من بناء ذلك على أصالة العدالة التي لانبني عليها . وثانياً : أن ذلك انمايتم لو كان الطريق منحصراً برواية أحمد بن محمد بن يحيى ، لكنه ليس كذلك، بل ان تلك الكتب المعول عليها قد ثبتت بطريق آخر صحيح وهو الطريق الاول الذي ينتهي الى أحمد بن محمد بن عيسى ، ولعل ذكر طريق آخر انما هو لاجل التأييد » .

وما أفاده دام ظله لايخلو من غموض ، أما الاول ، فلانه لم يثبت اعتماد القدماء بأجمعهم على أصالة العدالة وان ثبت ذلك من الشيخ وأضرابه ، وأما السيرافي وغيره من الاصحاب الذين اعتمدوا على روايات الرجل فلم يثبت لنا تعويلهم على الاصل المذكور، ومالم يحرز ذلك لايتيسر طرح شهادتهم بمجرد احتماله مع كون ظاهر شهادتهم عن حس ، ولا أقل من الشك، والمرجع بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فيمالم يعلم أنه نشأ من الحدس واعمال النظر كما هو مبناه دام ظله على ما ذكره في المدخل ص ٥٥ .

وأما الثاني ، فلان السيرافي عد الطريق الثاني الى كتب الحسين بن سعيد على وزان الطريق الاول، وهذا ظاهر في أن المعول عليه في رواية تلك الكتب هو كل واحد من الطريقين بالاستقلال، وليس في كلامه مايستشم منه أن الطريق الثاني ذكر تأييداً لااستناداً .

والانصاف أنه لاقصور في دلالة كلام السيرافي على اعتبار أحمد واعتماد الاصحاب على رواياته وركونهم اليها ، وهذا المقدار كاف لنافي قبولها وان لم تتصف بالصحة باصطلاح المتأخرين ، اذ استظهار عدالة الرجل من العبارة المتقدمة مشكلة وان استظهرها ــ من مجموع ماتقدم ــ العلامة المامقاني (قده)

فالالزام المجهول[1] (*) مما لايعلمون ، فهومرفوع

الاستدلال بالسنة على البراءة

١ ـ حديث الرفع

١) هذا التقريب مبني على ارادة الحكم من الموصول لاالموضوع كما سيأتي تصر يحه به .

بقوله: « وملخص المقال: أنالانتوقف بوجه في عدالرجل من الثقات، وعدحديثه صحيحاً »[1] .

والحاصل : أنه ينبغي التعبير عن حديث الرفع بالمعتبر لابالصحيح كما هو المتداول عليه .

(*) وعليه فالرفع تعلق بنفس الالزام المجهول الواقعي في مرحلة الظاهر خلافاً لما يظهر من كلام الشيخ الاعظم (قده) حيث انه جعل المرفوع ايجاب الاحتياط . وأوردعليه بأنه خلاف ظاهرالحديث ، حيث ان ظاهره اسناد الرفع الى نفس ما لايعلم وهوالحكم الواقعي لاوجوب الاحتياط، ومع امكان التحفظ على الظاهر لاوجه لارتكاب خلافه وجعل المرفوع غير الحكم الواقعي . نعم رفع الحكم الواقعي يستلزم نفي وجوب الاحتياط .

ويمكن الجمع بين كلامي الشيخ والمصنف (قدهما) بأن معنى رفع الحكم المجهول الواقعي ظاهراً ـ أي حال الشك ـ رفع تحريكه ونفي صلاحيته للبعث والدعوة نحو المتعلق أو الزجر عنه، وهذاعين نفي ايجاب الاحتياط، اذ ايجابه يكشف عن كون الحكم الواقعي محركاً وباعثاً أوزاجراً فعلا ، غاية الامر أن محركيته حال الجهل به تكون بايجاب الاحتياط ، وحال العلم به تكون بنفسه .

---

١) تنقيح المقال، ج ١ ، ص ٩٦ .

. . . .

. . . .

وان شئت فقل: ان رفع الحكم المجهول ظاهراً ليس معناه رفعه حقيقة حتى يلزم التصويب، بل معناه رفع مرتبة محركيته المنوطة بوصوله الى المكلف، وأصالة البراءة ترفع هذه المرتبة بعد أن كان المقتضي لجعل مايحركه حال الجهل به موجوداً كوجود المقتضي لاصل تشريعه. وعلى هذا فالمراد من رفع الالزام المجهول كما عبر به المصنف ورفع ايجاب الاحتياط ـ كما عبر به الشيخ ـ واحد، والاختلاف انما هو في التعبير فقط.

لكن هذا الجمع بين كلاميهما مبني على كون ايجاب الاحتياط نفس الحكم الواقعي، ومتمم قصور محركيته على تقدير وجوده، وحكماً صورياً على تقدير عدمه. وأما بناء على مغايرة ايجاب الاحتياط للحكم الواقعي فلايصح هذا الجمع، ولايلتئم كلامهما قدس سرهما.

وكيف كان فالاستدلال بهذا الحديث الشريف على البراءة مبني على ارادة الحكم من الموصول في «مالايعلمون» سواء كان منشأ الشك في الحكم فقد الحجة أم الامور الخارجية حتى يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً، أوارادة ما يعم كلتا الشبهتين، بأن يقال: رفع الموضوع الكلي فيما لايعلمون أعم من رفعه بعنوانه الاولي الذاتي كشرب التتن، ومن رفعه بعنوانه الثانوي الناشيء عن احتمال انطباقه على الموجود الخارجي كالخمر المحتمل انطباقه على المائع المردد بين الخمر والخل، فان المرفوع حينئذ هو شرب الخمر المحتمل الانطباق على هذا المائع، لا الخمر بعنوانه الاولي.

وبالجملة: فالموضوع الكلي المجهول مرفوع شرعاً سواء أكان بعنوانه الاولي أم الثانوي، ويسمى الاول بالشبهة الحكمية والثاني بالشبهة الموضوعية. ومع

. . . .

. . . .

امكان ارادة كلتا الشبهتين من «رفع ما لايعلمون» بلاتكلف ـ لاسيما مع كونه امتنانياً يناسبه التعميم،وخصوصاًبالتقريب الاول وهو ارادة الحكم من الموصول ـ لاوجه لاختصاصه بالشبهة الموضوعية ، بدعوى ظهور وصف الموضوع في كونه بحال نفسه لابحال متعلقه وهو الحكم ، فلو كان الموصول الفعل الخارجي المجهول نفسه لاحكمه كالمائع الخارجي المجهول عنوانه كان الحديث مختصاً بالشبهة الموضوعية وأجنبياً عن الشبهات الحكمية .

وربما يستشهد لهذه الدعوى بوجوه :

منها: وحدة السياق، حيث ان المراد بالموصول في غير «مالايعلمون» هو الفعل الاكراهي والاضطراري ونحوهما ، اذ لامعنى لتعلق الاكراه والاضطرار بنفس الحكم ، فالمراد بالموصول في«مالايعلمون» أيضاً هو الفعل لاالحكم فيختص بالشبهات الموضوعية .

وفيه أولا ما قيل من : أن وحدة السياق محفوظة ، لان المراد بالموصول في الجميع هو الشيء المبهم الذي ينطبق فيما عداما لايعلمون على الافعال ، وفيه على الحكم ، يعني: أن المرفوع هو الحكم سواء أكان الشك فيه ناشئاًمن فقد الدليل أم من الامور الخارجية،فالرفع في جميع الفقرات أسند الى الشيء غاية الامر أنه ينطبق في غير «مالايعلمون» من الاضطرار والاكراه وغيرهما على الافعال ، وفي «مالايعلمون» على الحكم، فوحدة السياق محفوظة .

وثانياً: أن وحدة السياق لاتزاحم الحمل على الحقيقة ، ولاتقدم عليه ، فاذا أسند فعل الى أمور مجازاً كما اذا قيل: «جرى الميزاب والنهر والمطر» فلاتوجب وحدة السياق في اسناد الجريان الى الميزاب والنهر مجازاً مجازية اسناد

. . . .

. . . .

الجريان الى المطر أيضاً ، بل مجرد امكان الحمل على الحقيقة يمنع عن قرينية الظهور السياقي،ومن المعلوم أن اسناد الرفع الى الافعال الاضطرارية والاكراهية وغيرهما مجازي ، لكونه الى غير ما هو له،واسناده الى الحكم فيما لايعلمون حقيقي، لكونه الى ما هو له، فلابد من المصير اليه وعدم الاعتناء بوحدة السياق .

ودعوى وحدة الاسناد الى التسعة،وعدم امكان اتصاف اسناد واحد بالحقيقي والمجازي، فلابد من ارادة الفعل فيما لايعلمون كارادته من سائر الفقرات حتى يتصف هذا الاسناد الواحد في الكل بوصف واحد وهو المجازية، مندفعة بأن التسعة عنوان مشير الى تلك الفقرات، فيتعدد الرفع بتعددها، فلا يلزم اتصاف اسناد واحد بالحقيقي والمجازي .

فالمتحصل: أن ظهور الرفع في «ما لايعلمون» في رفع الحكم مطلقاً ـ سواء أكان كلياً كما في الشبهة الحكمية أم جزئياً كما في الشبهة الموضوعية ـ مما لاينبغي انكاره، واسناد الرفع فيه حقيقي ، لكونه الى ما هو له كما لايخفى.

ومنها : أن ورود الحديث مورد الامتنان يقتضي أن يكون المرفوع مما فيه ثقل على المكلف ، ومن الظاهر أن الثقيل هو الفعل أوالترك ، اذ الحكم فعل المولى ولاثقل فيه على المكلف ، فلابد أن يكون المرفوع فيما لايعلمون كسائر الفقرات هو الفعل لاالحكم .

وفيه : أن الثقل في الزام المكلف بالفعل أوالترك، اذ بدونه لاثقل عليه ، فالموجب للثقل والضيق هو حكم الشارع ، فيصح اسناد الرفع اليه .

ومنها : أن الوضع والرفع متقابلان ومتواردان على مورد واحد ، ومن

. . . .

. . . .

الظاهر أن الوضع يتعلق بالفعل ، حيث ان التكليف وضع الفعل أوالترك على عهدة المكلف في وعاء التشريع ، فالرفع أيضاً يتعلق برفع الفعل عن عهدته لاالحكم . وعليه فالمرفوع فيما لايعلمون هو الفعل .

وفيه : أن المرفوع حقيقة ما يكون وضعه ورفعه بيد الشارع، وذلك ليس الاالحكم الذي هومن أفعاله الاختيارية ، فكل من الوضع والرفع يتعلق بنفس التكليف الذي هو مجعول الشارع، ولوأسند الرفع أوالوضع في الكلام الى الفعل فلابد من ارجاعه الى الحكم، ولذا يقال: انه اثبات الحكم بلسان اثبات الموضوع،أو نفيه بلسان نفي الموضوع ، وأنه من النفي المركب ، ولوكان اسناد الرفع الى الفعل اسناداً الى ما هوله لم يكن للارجاع المزبور وجه، وكان النفي بسيطألامركباً، فتقابل الوضع والرفع انماهوبالنسبة الى الحكم، فيتواردان عليه . وكون الفعل أوالترك في العهدة انماينتزع عن تشريع الحكم . لاأن الفعل أوالترك بنفسه مجعول على عهدة المكلف .

وبالجملة : فهذا الوجه يؤيد بل يدل على أن المرفوع فيمالايعلمون هو الحكم ، ولايدل بوجه على اراده الفعل من «ما لايعلمون» .

ولا فرق فيما ذكرنا من أن المرفوع نفس الحكم بين كون ظرف الرفع هوالاسلام فيقبالالأديان السابقة، وبين كونه ذمة الامةالاسلامية في قبال الامم السابقة ، وذلك لاجنبية الظرف عن المظروف ، فلوكان الظرف ذمة المكلف لم يقتض ذلك كون متعلق الوضع والرفع فعل العبد كما قيل .

ومنها : أنه لااشكال فيشمول الحديث للشبهات الموضوعية ، فأريد الفعل من الموصول في « ما لايعلمون » قطعاً ، فلوأريد به الحكم أيضاً لزم استعماله

فعلا[١] (*) وان كان ثابتاً واقعاً، فلامؤاخذة[٢] عليه قطعاً.

١) يعني: ظاهراً كما يستفاد من كلامه هنا «وان كان ثابتاً واقعاً» ومما أفاده في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بقوله: «فانقدح بما ذكرنا أنه لايلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول والامارات فعلياً ....» اذ لامعنى لرفعه واقعاً لاستلزامه التصويب، لتقيد الحكم الواقعي بالعلم حينئذ، فالرفع يتعلق ببعض مراتب الحكم وهو مرتبة التنجز، لابجميعها يعني: حتى مرتبة الاقتضاء والانشاء، فالرفع هنا ظاهري، بخلاف الاضطرار، اذ الرفع فيه واقعي، لارتفاع التكليف به واقعاً.

٢) أي: فلامؤاخذة على الالزام المجهول، لترتب استحقاق المؤاخذة على مخالفة الحكم المنجز، والمفروض انتفاء هذه المرتبة.

في معنيين وهوغير جائز.

وفيه ما عرفت من: أن المراد بالموصول هو نفس الحكم سواء أكان الشك فيه ناشئاً من عدم الدليل أم من الامور الخارجية، فيراد من الموصول كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية من دون لزوم محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

فالمتحصل: أن الحديث الشريف يدل على البراءة، وأن الاستدلال به عليها متين.

(*) لسيدنا الاستاد (قده) كلام في هذا المقام قد أفاده في مجلس الدرس، وحاصله: أن المرفوع في مالايعلمون كما يقتضيه وحدة السياق هو رفع الحكم الواقعي حقيقة كسائر الفقرات المذكورة في الحديث الشريف من دون لزوم محذور التصويب. توضيحه: أن كل تكليف سواء كان في الماليات أم غيرها ينحل الى حكمين: وضعي وهو جعل متعلقه على عهدة المكلف واشغال

. . . .

. . . .

ذمته به ، وتكليفي وهومطالبة متعلقه والتحريك نحوه، ففي حرمة شرب الخمر ووجوب النفقة مثلا يجعل نفس الفعل والترك على العهدة ، وهذا المعنى هو المقصود من الوضع. وعليه فالمرفوع في «ما لايعلمون» هو التكليف دون الوضع المزبور الذي هو الحكم المشترك بين العالم والجاهل على ماقام عليه الاجماع والأخبار، ولايلزم منه محذور التصويب أصلا ، اذ المفروض عدم ارتفاع الحكم المشترك . والذي يدل على ذلك أمور :

الاول : ظواهر أدلة البراءة، اذ لاسبيل الى انكارظهورها في الرفع الحقيقي كالرفع في سائر الفقرات، كمالاسبيل الى التصرف فيها وحملها على الرفع ظاهراً كما في المتن وغيره .

الثاني : استحالة الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ، لامتناع جعل حكمين مثلين أوضدين لموضوع واحد، وعدم اجداء تعدد الرتبة في جوازه مالم يرجع الى تعدد الموضوع كما فصل في محله ، فلابد من كون المرفوع التكليف والثابت المشترك بين الكل هو الوضع .

الثالث : مادل على وجوب قضاء الصلاة والصوم على من تركهما لنوم أوغفلة ، لسقوط الخطاب في حالتي الغفلة والنوم، فلاموجب لقضائهما الا شغل الذمة .

فالمتحصل: أن لكل حكم جهتين تكليفاً ووضعاً، والمرفوع بالبراءة حقيقة هو التكليف، لانه مترتب على العلم بالوضع ، فبدون العلم به لاتكليف حقيقة .

أقول : ويتوجه على ما أفاده قدس الله تعالى نفسه الطاهرة أولا : أن ملازمة كل تكليف لوضع غير ثابتة، والادلة الثلاثة المتقدمة لاتفي باثباتها، اذ في أولها:

. . . .

. . . .

أن محذور التصويب كما يرتفع بجعل المرفوع التكليف الواقعي ، كذلك يرتفع بجعله ايجاب الاحتياط ، ولامرجح للاول على الثاني . وتوهم أن اسناد الرفع في الاول حقيقي وفي الثاني مجازي ، فيرجح الاول عليه ، فاسد ، ضرورة أن الاسناد في كليهما حقيقي ، حيث ان المرفوع في كل منهما هو الحكم الشرعي خصوصاً اذا قلنا ان ايجاب الاحتياط هو نفس الحكم الواقعي ، فأدلة البراءة ترفعه في مرحلة التنجز ، وهذا مراد المصنف (قده) بقوله: « فالا لزام المجهول مما لايعلمون فهو مرفوع فعلا » .

وفي ثانيها: أن الاستحالة المزبورة ترتفع أيضاً بما ذكر من جعل المرفوع ايجاب الاحتياط، فالحكم الواقعي موجود في صقعه، والمرفوع في حالة الجهل به هو تنجزه وباعثيته، بل قد تقدم سابقاً أن أدلة البراءة ارشاد الى البراءة العقلية من دون دلالتها على تشريع حكم حتى نلتجىء الى الجمع بينه وبين الحكم الواقعي ، فلا موجب لجعل المرفوع نفس الحكم الواقعي بوجوده الانشائي كما أفاده قدس سره .

وفي ثالثها: أن وجوب القضاء كما يحتمل أن يكون لاجل الوضع ، كذلك يحتمل أن يكون لتمامية الملاك، ومع الاحتمال المصادم للظهور يبطل الاستدلال.

وثانيا : - بعد تسليم انحلال كل حكم الى تكليف ووضع- أن لازم هذا المبنى انسداد باب البراءة في الشبهات الحكمية، اذ المفروض ترتب الحكم على العلم بالوضع ترتب الحكم على موضوعه، فنفس الجهل بالوضع يوجب القطع بعدم التكليف ، فلا شك فيه حتى ينفى بالبراءة . وان جرت البراءة في الوضع دون التكليف لزم التصويب، اذ لازمه توقف الحكم المشترك بين

لايقال:ليست المؤاخذة (١) (*) مـن الاثار الشرعية

١) غرضه : أن أصالة البراءة التي هي من الاصول العملية لاتنفي الا الاثار الشرعية ، ومن المعلوم أن المؤاخذة ليست منها ، ضرورة أن نفسها من الامور التكوينية ، واستحقاقها من الاحكام العقلية ، فلاترتفع المؤاخذة باجراء البراءة

الكل وهو الوضع على العلم به ، وهو محال ، لانه دور .

وثالثاً : أنه يلزم على هذا المبنى انسداد باب وجوب تعلم الاحكام أيضاً ، اذ المفروض أنها موقوفة على العلم بالوضع توقف الحكم على موضوعه، وقد ثبت في محله عدم وجوب تحصيل الموضوع ، ومجرد العلم الا جمالي باشتغال الذمة بأفعال وتروك لايجدي في اثبات وجوب التعلم، لانه علم اجمالي بالموضوع ، والمجدي هو العلم بالحكم .

الا أن يقال : ان العلم الاجمالي بالموضوع علم اجمالي بالحكم ، وهذا كاف في تنجيز الاحكام التكليفية المترتبة على الوضع ، وفي وجوب تعلمها .

أويقال: ان التكليف ليس مترتباً على الوضع ترتب الحكم على موضوعه، بل هما في رتبة واحدة ، ومعلولان لعلة ثالثة ، وحينئذ يكون الرجوع الى الادلة موجباً للعلم بكل من الوضع والتكليف، وبه يندفع الاشكال الثاني وهو انسداد البراءة في الشبهات الحكمية ، والاشكال الثالث وهو انسداد باب وجوب تعلم الاحكام . نعم يبقى الاشكال الاول وهو عدم الدليل على انحلال كل حكم الى تكليف ووضع ، ولابد من مزيد التأمل وامعان النظر فيما أفاده رفع الله تعالى في الخلد مقامه .

(*) لايخفى أن الاشكال في المؤاخذة من ناحيتين :

احداهما : عدم كونها أثراً شرعياً حتى يصح جريان أصل البراءة التي هي من الاصول العملية فيها.

. . . .

لابلاواسطة كما يقول به القائل بتعلق الرفع بنفس المؤاخذة ، ولا مع الواسطة كما يقول به القائل بتعلقه بها ، ورفعها تعبداً بسبب رفع الحكم الواقعي ظاهراً أورفع ايجاب الاحتياط. وقد نبه على هذا الاشكال شيخنا الاعظم، قال : « فان قلت : على ما ذكرت يخرج أثرالتكليف فيمالايعلمون عن مورد الرواية ، لان استحقاق العقاب أثرعقلي له مع أنه متفرع على المخالفة بقيد العمد . . . وأما نفس المؤاخذة فليست من الاثارالمجعولة الشرعية . . . الخ » .

ثانيهما : أن المؤاخذه ليست من آثارالتكليف المجهول حتى ترتفع برفعه بل هي من آثار التكليف الفعلي المنجز ، فلا عقاب عقلا على مالم يتنجز .

ويندفع الاشكال من الناحية الاولى بما أفاده في المتن والهامش من أن رفع المؤاخذة ليس للتعبد برفع نفسها حتى لايعقل التعبد به نفياً واثباتاً ، بل لنفي موضوعها وهو التكليف الفعلي الواقعي أو الظاهري، فان استحقاقها مترتب على مخالفته بعد وصوله الى المكلف ، فعدم الاستحقاق انما هو لعدم مخالفة التكليف الواصل، سواء كان هناك تكليف واقعاً ولم يصل الى المكلف ولو بايجاب الاحتياط أم لم يكن أصلا .

ويندفع الاشكال من الناحية الثانية بأن المؤاخذة وان لم تكن من آثارالتكليف المجهول بما هومجهول، لكنها من آثار مايقتضيه الواقع المجهول من ايجاب الاحتياط المصحح للمؤاخذة ، فهي أثر الاثر، فرفع التكليف المجهول تعبداً رفع لاثره أعني ايجاب الاحتياط الذي هو موضوع الاستحقاق .

وبالجملة: فلا مانع من رفع المؤاخذة باجراء أصالة البراءة في التكليف المجهول .

لكن قد تقدم في مبحث التجري أن موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة

كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً ، فلادلالة له[1] على ارتفاعهـا (×) .

فانه يقال : انها[2] وان لم تكن بنفسها أثراً شرعياً ،

---

١) أي : فلادلالة لحديث الرفع على ارتفاع المؤاخذة، وقوله : «ظاهراً» قيد لـ «بارتفاع التكليف» .

٢) أي : المؤاخذة ، وتوضيح هذا الجواب : أن الاثار العقلية تثبت تارة لمجرى الاصل واقعاً، وأخرى لما هو أعم من الواقع والظاهر ، فان كانت من قبيل الاول فالاصل لايثبتها ، وهذا ما اشتهر بينهم مـن أن الاصل لايثبت الاثار غير الشرعية ، وان كانت من قبيل الثاني فالاصل يثبتها ، وقبح العقاب مـن هذا

هو الظلم على المولى والخروج عـن رسوم العبودية ، وذلك يتحقق بمخالفة التكليف المنجزوهو الواصل الى المكلف دون غير الواصل، فانه ليس موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته، فلامؤاخذة على التكليف المجهول الاولي أو ايجاب الا حتياط .

وبالجملة : فجعل المرفوع المؤاخذة ثم الا شكال عليه والجواب عنه مما لاوجه لـه . فالاولى اجراء البراءة فـي ايجاب الاحتياط الذي يقتضيـه نفس التكليف المجهول أوملاكه، فان البراءة الشرعية تجري فيما يكون وضعه ورفعه بيدالشارع وهو ايجاب الاحتياط، ولاحاجة معه الى تجشم رفع المؤاخذة بالبراءة الشرعية بعد كفاية البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلابيان لنفيها .

(×) مع أن ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في المقام، والتحقيق في الجواب أن يقال: ـ مضافاً الى ما قلنا ـ ان الاستحقاق وان كان أثراً عقلياً ، الا أن عدم الاستحقاق عقـلا مترتب على عدم التكليـف شرعاً ولو ظاهراً ، تأمل تعرف .

الا أنها[١] مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه من[٢] ايجاب الاحتياط (*) شرعاً ، فالدليل على رفعه دليل على عدم ايجابه[٣] المستتبع [المتتبع] لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته[٤] .

القبيل ، لترتبه على عدم الحكم مطلقاً وان كان ظاهراً . ومثله حسن المؤاخذة فانه يترتب على ثبوت التكليف ولو ظاهراً .

فالنتيجة : أن أصالة البراءة النافية للتكليف ظاهراً تنفي استحقاق المؤاخذة كما ينتفي استحقاقها بعدم الحكم واقعاً ، وقد أشار الى عدم استحقاق العقاب بنفي التكليف ظاهراً شيخنا الأعظم (قده) بعد عبارته المتقدمة بقوله : «والحاصل: أن المرتفع فيما لايعلمون وأشباهه مما لايشمله أدلة التكليف هو ايجاب التحفظ على وجه لايقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أولا وبالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول . . . الخ».

١) أي : المؤاخذة ، وضمير «عليه» راجع الى التكليف المجهول .

٢) بيان لـ «ما» الموصول، وضميرا «أثره، باقتضائه» راجعان الى التكليف المجهول ، يعني : أن المؤاخذة من آثار ايجاب الاحتياط الذي هو من آثار الحكم المجهول . وضمير «رفعه» راجع الى التكليف المجهول .

٣) أي : ايجاب الاحتياط، يعني: أن الدليل على نفي التكليف المجهول دليل على نفي ايجاب الاحتياط ، لعدم ارتفاع الواقع بالجهل به ، فلابد أن يكون المرفوع أثره ومقتضاه وهو ايجاب الاحتياط .

٤) أي : مخالفة التكليف ، و«المستتبع» صفة لـ «عدم ايجابه» يعني : لما كان ايجاب الاحتياط علة للمؤاخذة فنفيه علة لعدمها ، وقد أشار المصنف الى هذا في حاشيته على المقام فلاحظها .

(*) ربما يقال : ان جعل ايجاب الاحتياط من آثار التكليف المجهول

. . . .

. . . .

ومقتضياته حتى يكون التعبد برفعه تعبداً برفع ايجاب الاحتياط لايخلو من الاشكال، ضرورة أن المقتضي بجميع معانيه أجنبي عن المقام ، اذ لو كان بمعنى السبب فلان السبب الفاعلي لكل حكم هو الحاكم، ولو كان بمعنى الغاية فلان مورده هـو الفوائد التي يدعو تصورها الى ايجاد مايقـوم بتلك الفوائد كالجلـوس المترتب على السرير خارجاً، والداعي تصوره الى ايجاد السرير ، ومن المعلوم أن التكليف المجهول ليس مـن الفوائد المترتبة على ايجاب الاحتياط حتـى يكون تصوره داعياً الـى ايجابه . ولو كان بمعنى مطلق مايترتب عليـه الاثر الشامل لكل حكم يترتب على موضوعه ، فلان ايجاب الاحتياط ليس حكماً متعلقاً بالحكم الواقعي تعلق الحكم بموضوعه .

وبالجملة : فالسبب بجميع معانيه أجنبي عن التكليف المجهول .

فالاولى أن يقال : ان الملاك كمايدعوالى تشريع الحكم الواقعي كذلك يدعوالى ما يوجب وصول الحكم الى المكلف ، اذلايستوفى الملاك بمجرد جعل التكليف ، بل لابد في استيفائه من ايصال الحكم الى المكلف ، فكـل من التكليف المجهول وايجاب الاحتياط مسبب عـن الملاك ، فليس أحدهما ناشئاً عن الاخر حتى يندرج في باب الاقتضاء .

أقول : لما كان الغرض من التكاليف احداث الداعي العقلـي للمكلف ، ويتوقف ذلك على وصولها اليه، ومن المعلوم أن وصولها اليه من صفات التكليف وكل موصوف يقتضي وصفه،فبهذه العناية يصح أن يقال : ان التكليف المجهول يقتضي اتصافه بالمحركية المتوقفة على وصوله الى المكلف ، ووصوله اليـه في ظرف الجهل به منوط بنصب الطريق أو بايجاب الاحتياط الذي هـو غيره

. . . .

. . . .

مفهوماً وعينه خارجاً .

والحاصل : أن المجعول الشرعي يقتضي أن يوجد الداعي في المكلف الى موافقته، ولايمكن أن يكون داعياً حال الجهل الا بنصب الطريق أو بايجاب الاحتياط . وعليه فايجاب أحدهما لاجل التنجيز مما يقتضيه التكليف بلحاظ احداث الداعي للعبد ، فالتنجز المنوط بالوصول الى المكلف وان لم يكن من مراتب الحكم كما تقدم في بعض التعاليق، لكنه من أوصافه ، وكل موصوف يقتضي وصفه ، فالحكم المجهول مقتض لوصفه وهو التنجز المتوقف على ايجاب الاحتياط ، فيصح رفعه برفع التكليف المجهول تعبداً ، لكونه من أوصافه .

وعليه فليس ايجاب الاحتياط مقدمياً ولا ارشادياً ولانفسياً، حتى يرد على الاول أولا: أن الوجوب المقدمي معلول لوجوب ذي المقدمة، فيتبعه ثبوتاً وفعلية وتنجزاً ، فلايعقل أن يتنجز وجوب ذي المقدمة من قبله .

وثانياً : أن الاحتياط ليس مقدمة وجودية لما تعلق به التكليف ، بل هو عنوان له ، فلا اثنينية بينهما وجوداً حتى ينطبق عليه عنوان المقدمة الوجودية فيجب بوجوبه .

وعلى الثاني: أن الارشاد الى ترتب استحقاق العقاب على مخالفة الواقع المجهول فرع تنجزه، والمفروض أنه لامنجز له الا الامر الارشادي بالاحتياط .

وعلى الثالث أولا: أن مقتضى النفسية تنجز نفس وجوب الاحتياط بوصوله دون الواقع المجهول ، وهو خلف .

وثانياً: أنه يلزم اجتماع وجوبين نفسيين على واحد، اذ الاحتياط في محتمل الوجوب انما هو بفعل الواجب ، وهو غير معقول .

لايقال[١] : لايكاديكون ايجابه[٢] مستتبعاً لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول بـل[٣] على مخالفة [مخالفته] نفسه كما هو قضية ايجاب غيره[٤]

١) توضيح الاشكال : أن رفع ايجاب الاحتياط لايوجب رفع المؤاخذة على التكليـف المجهول ، بل يوجب رفعها على نفسـه ، لان شأن الوجوب المولوي هو استحقاق المؤاخذة على مخالفته، فوجوب الاحتياط لما كان علة لاستحقاق المؤاخذة على مخالفة نفسه كان رفـع وجوبه علة لارتفاع المؤاخذة على نفس وجوب الاحتياط ، لالارتفاع المؤاخذة على التكليف المجهـول ، وحينئذ فلايدل رفع ايجاب الاحتياط على رفع المؤاخذة على التكليف المجهول.

٢) أي : ايجاب الاحتياط مستتبعاً لاستحقاق المؤاخذة .

٣) عطف علـى «مخالفة التكليف» يعني : بـل يكون ايجاب الاحتيـاط مستتبعاً لاستحقاق المؤاخذة على نفسه .

والحاصل : أن هنا حكمين : أحدهما الحكم الواقعي المجهول ، ثانيهما ايجاب الاحتياط فـي ظرف الجهل بالحكم الواقعي ، ومن المعلوم أن انتفاء المؤاخذة عن الثاني للجهل به لايستلزم انتفاءها عن الاول، وعليه فلايصح مخالفة التكليف الواقعي المجهول .

٤) أي : كما أن استحقاق المؤاخذة هو مقتضى مخالفة غير الاحتياط من الواجبات كالصلاة والصوم ونحوهما .

والحاصل : أن ايجاب الاحتياط متمم لقصور محركية التكليف المجهول وليس مغايراً له حقيقة بعد وحدة ملاكهما التي هي مناط وحدة الحكم وان تعدد الخطاب .

فانه يقال[١]: هذا[٢] اذا لم يكن ايجابه طريقياً (*) والا فهو[٣] موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول كما هو الحال في غيره من

١) توضيحه : أن الوجوب على قسمين: نفسي وطريقي، واستحقاق العقوبة مختص بالاول دون الثاني ، اذ الوجوب الطريقي تابع للواقع ، فلا مؤاخذة عليه في نفسه ، وانما فائدته المؤاخذة على مخالفة الواقع عند الاصابة كما هو الحال في جميع الاوامر الطريقية عند الاصابة .

فتحصل : أن تشريع وجوب الاحتياط انما كان لاجل التحفظ على الواقع عند الجهل به ، فهو نظير الايجاب الطريقي للامارات بناء على القول به ، فان فائدته ليست الا تنجز الواقع عند الاصابة والعذر عند الخطأ ، ولا يترتب على نفس الطريق غير ما يترتب على موافقة الواقع ومخالفته ، فللمولى مؤاخذة العبد اذا خالف الواقع بترك الاحتياط فيه كصحة مؤاخذته على مخالفة الطريق المصيب .

٢) أي : استتباع مخالفة وجوب الاحتياط للمؤاخذة على نفسه موقوف على القول بوجوبه نفسياً، اذ عليه يلزم استحقاق المؤاخذة على مخالفته كلزومه على مخالفة سائر التكاليف النفسية. وأما اذا كان ايجاب الاحتياط طريقياً، فلا يستحق المؤاخذة على مخالفة نفسه ، بل انما يستحقها على مخالفة ذي الطريق وهو التكليف المجهول ، وعليه فترتفع المؤاخذة من البين ببركة حديث الرفع الرافع لموضوع المؤاخذة أعني ايجاب الاحتياط .

٣) أي : وان كان ايجاب الاحتياط طريقياً ، فهو موجب . . . الخ .

(*) كون ايجاب الاحتياط طريقياً لا يخلو من اشكال، لانه يعتبر الكشف الناقص في متعلق الايجاب الطريقي كالامارات، وليس الاحتياط كاشفاً عن الواقع ورافعاً لحجابه، فهو كالبراءة حكم على الشك الذي لا يعقل أن يكون طريقاً ، فالاولى أن

الايجاب والتحريم[1] الطريقيين ، ضرورة[2] أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به ، ويقال: لم أقدمت مع ايجابه؟ ويخرج به عن العقاب بلابيان والمؤاخذة بلابرهان ، كما يخرج بهما .

وقد انقدح بذلك[3] أن رفع التكليف المجهول كان منة على

---

١) كوجوب الصلاة في الثوبين المشتبهين وحرمة التصرف في المال المشتبه . وضمير « غيره» راجع الى ايجاب الاحتياط .

٢) تعليل لقوله : « فهو موجب» توضيحه : أن ايجاب الاحتياط لتنجيز الواقع كالايجاب والتحريم الطريقيين في صحة الاحتجاج والمؤاخذة وعدم كون العقاب معه عقاباً بلابيان، بل مؤاخذة مع الحجة والبرهان، فوزان ايجاب الاحتياط من حيث كونه حجة على الواقع وزان الايجاب والتحريم الطريقيين ، ،فالتكليف بعد ايجاب الاحتياط وان لم يخرج وجداناً عن الاستتار ، بل هو باق على المجهولية ، لكنه خرج عن التكليف المجهول الذي لم تقم عليه حجة وصار مماقام عليه البرهان. وضمير «انه» للشأن، وضمير «بهما» في الموضعين راجع الى الايجاب والتحريم ، والضمير في «أن يحتج به ، ايجابه، يخرج به» راجع الى ايجاب الاحتياط .

٣) أي: وقد ظهر بماذكره من أن التكليف المجهول مقتض لايجاب الاحتياط وهو مستتبع لاستحقاق المؤاخذة ورفعه علة لعدمه...، وغرضه: أن الحديث بعد أن كان وارداً في مقام الامتنان ، ففي جعل المرفوع في «مالايعلمون» ايجاب الاحتياط منة على العباد ، لان رفعه يوجب السعة عليهم ، بخلاف ايجابه، فانه يوجب الضيق والكلفة عليهم.

يقال : « اذا لم يكن ايجابه لتنجيز الواقع » .

الامة حيث كان له تعالى وضعه[١] بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط فرفعه[٢] ، فافهم[٣] .

ثم لايخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ولاغيرها من الاثار الشرعية[٤] في « مالايعلمون » فان مالا يعلم من التكليف مطلقاً

---

١) يعني : كان له تعالى وضع التكليف المجهول على العباد بوضع ما يقتضيه وهو ايجاب الاحتياط ، وذلك لان الحكم الواقعي يقتضي ـ في ظرف الجهل به ـ ايجاب الاحتياط تحفظاً عليه ، فايجاب الاحتياط مقتضى الجهل بالحكم الواقعي، فضمير «قضيته» راجع الى التكليف المجهول، و« من ايجاب» بيان للموصول في «بما» .

٢) أي : فرفع التكليف الواقعي المجهول برفع مقتضاه وهو ايجاب الاحتياط .

٣) لعله اشارة الى ما ذكرناه في بعض التعاليق السابقة من الاشكال في كون ايجاب الاحتياط من آثار التكليف المجهول ومقتضياته ، فراجع .

٤) غرضه بيان المراد من الموصول في «مالايعلمون» والتعريض بما أفاده شيخنا الاعظم (قده) من لزوم التقدير في الحديث كما سيأتي في كلامه ، وتوضيح ما أفاده المصنف (قده) : أن المحتمل في الموصول في «ما لايعلمون» وجوه ثلاثة .

الاول : أن يراد به خصوص الفعل غير المعلوم عنوانه كالفعل الذي لايعلم أنه شرب الخمر أو الخل ، ومن المعلوم اختصاص الحديث حينئذ بالشبهات الموضوعية .

الثاني : أن يراد به الحكم المجهول مطلقاً يعني سواء كان منشأ الجهل بالحكم فقد النص أم اجماله ـ كما في الشبهات الحكمية ـ أم اشتباه الامور

. . . .

الخارجية كما في الشبهات الموضوعية، وعليه فيشمل الحديث كلا من الشبهات الحكمية والموضوعية .

الثالث : أن يراد به ما يعم الاحتمال الاول والثاني، يعني : يراد به الفعل والحكم ، وعلى كل من الاحتمالين الاخيرين يتم الاستدلال بالحديث على جريان البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية، ولاحاجة الى ما أفاده الشيخ الاعظم (قده) من لزوم التقدير في « مالايعلمون » استناداً الى دلالة الاقتضاء ، وأن المقدر فيه اما خصوص المؤاخذة، فالمعنى: رفع المؤاخذة على ما لايعلمون، أو جميع الاثار ، فالمعنى : أن جميع الاثار من المؤاخذة وغيرها مرفوعة عما لايعلمون ، وأن مالايعلمون لايترتب عليه أثر أصلا ، أو الاثر الظاهر المناسب لكل واحد من التسعة كالبينونة بالنسبة الى الطلاق المضطر اليه مثلا ، فالمعنى رفع الاثر المناسب لما لايعلمون ، قال قدس سره بعد ذكر حديث الرفع : «ويمكن أن يورد عليه بأن الظاهر من الموصول فيما لايعلمون بقرينة أخواتها هو الموضوع أعني فعل المكلف غير المعلوم . . . الى أن قال : والحاصل أن المقدر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل أن يكون جميع الاثار في كل واحد من التسعة وهو الاقرب اعتباراً الى المعنى الحقيقي وأن يكون في كل منها ما هو الاثر الظاهر فيه وأن يقدر المؤاخذة في الكل (*) وهذا أقرب

(*) وهناك احتمالان آخران أفادهما أوثق الوسائل بقوله : « وهنا وجه رابع، وهو ابقاؤه على ظاهره من نفي حقيقة الامور التسعة كما أسلفناه عن الشهيد (ره) في ذيل ما علقناه على ما أورده المصنف على الاستدلال بالخبر وأسلفنا تزييفه هناك، فراجع. وخامس، وهو الحكم بالاجمال، لعدم تعين المراد بعد تعذر ارادة الحقيقة لدورانه حينئذ بين نفي جميع الاثار وخصوص المؤاخذة فيعود الخبر مجملا» .

. . . .

عرفاً من الاول وأظهر من الثاني أيضاً، لان الظاهر أن نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد، فاذا أريد من الخطاء والنسيان وما أكرهوا عليه وما اضطروا المؤاخذة على أنفسها كان الظاهر فيما لايعلمون ذلك أيضاً». وحاصله: أن الرفع ـ بقرينة اسناده في غير «ما لايعلمون»من سائر الجمل المذكورة في الحديث الشريف الى نفس تلك العناوين من النسيان والاضطرار وغيرهما ـ يراد به في «مالايعلمون» رفع الفعل أيضاً مما لايعلم عنوانه كما اذا شرب مائعاً مردداً بين الخمر والخل مثلا، فان عنوان هذا الفعل مجهول، اذ لايعلم أنه شرب الخمر أوالخل، فاذا أسند الرفع بقرينة وحدة السياق الى نفس الفعل كسائرالعناوين المذكورة في الخبر، فلامحيص عن التقدير، لعدم صحة اسناد الرفع التشريعي الى الفعل التكويني، بل لابد من تقدير شيىء ليصح اسناد الرفع اليه، هذا.

وتوضيح تعريض المصنف به: أنه لاحاجة الى التقدير في «ما لايعلمون» بعد امكان ارادة نفس الحكم الشرعي من الموصول، لان الحكم بنفسه قابل للوضع والرفع تشريعاً سواء كان منشأ الجهل به فقد النص أم اجماله، أم الاشتباه في الامور الخارجية، فيشمل الشبهة الحكمية والموضوعية، فيكون حديث الرفع بهذا التقريب دليلا على أصل البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً بلاتكلف. نعم دلالة الاقتضاء في غير «مالايعلمون» توجب اماتقدير جميع الاثار أوالاثرالظاهر أوالمؤاخذة، واما الالتزام بالمجاز في الاسناد بلاتقدير شيىء، يعني أسند الرفع الى نفس المضطراليه، ولكن المقصود رفع أمرآخر من المؤاخذة ونحوها، لاستلزام رفع نفس تلك العناوين للكذب، لتحققها خارجاً قطعاً، فلابد اما من التقدير أوالمجاز في الاسناد حفظاً لكلام الحكيم

كان[١] في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه[٢] قابل للرفع والوضع شرعاً(*) وان كان في غيره لابد من تقدير الاثار أو المجاز في اسناد الرفع اليه[٣]، فانه ليس[٤] ما اضطروا وما استكرهوا ... الى آخر التسعة بمرفوع حقيقة .

عن الكذب .

١) بيان لـ « مطلقاً » وقوله : « فان » تعليل لـ « لاحاجة » وقد عرفت توضيحه بقولنا : وتوضيح تعريض المصنف به : أنه لاحاجة الى التقدير ... الخ .

٢) أي: لابآثاره كما في غير ما لايعلمون من سائر الفقرات، حيث انها بنفسها غير قابلة للرفع ، وانما تقبل الرفع باعتبار آثارها،فقوله:«بنفسه» تأكيد للموصول في«ما لايعلم » و« قابل » خبر « فان » .

٣) أي : الى غير مالايعلمون، وضمير « غيره »راجع الى « ما لايعلمون» أيضاً ، وقد عرفت أن وجه اللابدية هو دلالة الاقتضاء .

٤) الضمير للشأن ، وهو تعليل لقوله : « لابد من تقدير » و« بمرفوع » خبر «ليس ماا ضطروا» ووجهه واضح، فان الاضطرار والاكراه والخطأ موجودة تكويناً ، فلامعنى لرفعها تشريعاً، فلابد من تقدير أمر آخر يكون هو المرفوع حقيقة .

(*) هذا أحد وجوه تعميم « ما لايعلمون »للشبهة الحكمية والموضوعية ، وقد تعرض له في حاشية الرسائل في مقام تصحيح اسناد الرفع الى كل من الشبهتين . لكنه ناقش فيه باستلزامه لاختلاف السياق ، قال (قده) : « اللهم الا أن يراد من الموصول هو الحكم ليس الا، لكنه أعم من أن يكون منشأ الجهل به هو فقدان النص أو اجماله أو اشتباه الامور الخارجية ، وعدم تميز عنوان الموضوع ، وعليه يكون اسناد الرفع في الشبهة الموضوعية أيضاً الى الحرمة

ابتداء من دون حاجة الى تقدير . لكنه يوجب اختلاف ما لايعلمون مع اخوته في النسق . . . الخ » وحديث السياق قد تقدم الكلام فيه .

ومنها : ارادة الفعل من الموصول ، لكنه بما هو واجب أوحرام ، لان الامتنان يقتضي أن يكون المرفوع ثقيلا ، سواء كان منشأ الشك فقد الدليل كشرب التتن مثلا ، أم الامور الخارجية كشرب هذا المائع المردد بين خمريته وخليته .

وفيه: أن حمل الفعل على أنه واجب أوحرام خلاف ظاهر سائر الفقرات، فان الاكراه وغيره انما هو على نفس الفعل ، فالمراد بما لايعلمون نفس الفعل غير المعلوم عنوانه كشرب مائع لايعلم أنه خمر أوخل ، لابعنوان أنه واجب أوحرام ، فيختص حينئذ بالشبهة الموضوعية .

ومنها : ارادة الفعل من الموصول مع تعميم الجهل من حيث الجهل بنفسه أوبوصفه وهو حكمه ، فالفعل المجهول بنفسه كشرب المائع المردد بين الخمر والخل والمجهول بحكمه كشرب التتن المشكوك حكمه مرفوع .

وفيه : أن ظاهر « مالايعلمون » هو قيام الجهل بذات الشيء بحيث يحمل المجهول عليه بالحمل الشائع كما في الشبهات الموضوعية، بخلاف الشبهات الحكمية، فان الجهل فيها قائم بالمتعلق ، ضرورة أن شرب التتن معلوم عنواناً ومجهول حكماً، فلايصح حمل المجهول على نفسه بالحمل الشائع، بل يحمل على حكمه ، فيكون من قبيل الوصف بحال المتعلق . وعلى هذا فلا يشمل « ما لايعلمون » الشبهات الحكمية .

ومنها: ارادة كل من الموضوع والحكم بأن يراد بالموصول الشيء الجامع

نعم[١] لو كان المراد من الموصول في « مالايعلمون » ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه لكان أحد الامرين[٢] مما لابد منه أيضاً[٣] .

ثم لاوجه[٤] لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر

---

١) استدراك على قوله : « عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة » وغرضه : أنه ان أريد بالموصول ما استظهره شيخنا الاعظم (قده) من الموضوع الخارجي المشتبه عنوانه كالمائع المردد بين الخمر والخل ، فلابد من تقدير أحد الامور الثلاثة التي ذكرها الشيخ ، صوناً لكلام الحكيم عن الكذب واللغو ، لعدم كون الامور المجهولة عناوينها مرفوعة حقيقة .

٢) أي: تقدير أحد الامور الثلاثة، أو ارتكاب المجاز في اسناد الرفع .

٣) أي : كسائر الفقرات التي لابد من التقدير فيها .

٤) هذا تعريض آخر بشيخنا الا عظم (قده) فانه جعل دلالة الاقتضاء قرينة على تقدير أحد الامور الثلاثة كما عرفت ذلك في عبارته المتقدمة ، ثم استظهر أن يكون المقدر هو المؤاخذة استناداً الى وحدة السياق ، فأورد المصنف

بينهما فكل مالايعلم من الحكم والموضوع مرفوع .

وقد أورد عليه المصنف (قده) في تعليقته على الرسائل بعدم امكانه، لان اسناد الرفع الى الحكم اسناد الى ماهو له والى الموضوع اسناد الى غير ما هو له ، ولا جامع بينهما .

ويمكن دفعه بأن يقال : ان الرفع لما كان تشريعياً كان اسناده الى كليهما اسناداً الى ما هو له ، لان معناه حينئذ : أن كل مجهول موضوعاً كان أوحكماً مرفوع في صفحة التشريع ، فكما أن الالزام المجهول مرفوع شرعاً، فكذلك الموضوع المجهول مرفوع أي لم يجعل في عالم التشريع موضوعاً لحكم، فتدبر.

عليه بأن الحاجة الى التقدير في غير « مالا يعلمون » من العناوين التي أسند الرفع اليها كالخطأ والنسيان وغيرهما وان كانت شديدة ، لما عرفت من عدم صحة اسناد الرفع التشريعي الى الفعل الخارجي التكويني، الا أنه لاوجه لتقدير خصوص المؤاخذة فيها ، اذ المقدر في بعضها ـ وهو الاكراه وعدم الطاقة والخطأ بقرينة رواية المحاسن[1] التي أشار اليها في المتن ـ هو الحكم الوضعي من طلاق الزوجة وانعتاق العبد وصيرورة الاموال ملكاً للفقراء ، فلاوجه حينئذ لاختصاص المقدر بالمؤاخذة ، فالمقدر اما جميع الاثار أو الاثر الظاهر لكل من التسعة وان كان ورود الحديث في مقام الامتنان مقتضياً لرفع جميع الاثار . نعم في خصوص « مالا يعلمون » يتجه تقدير المؤاخذة، لكونها الاثر الظاهر لرفع الحكم الواقعي المجهول ، لكن لايتعين ذلك سواء أريد من الموصول خصوص فعل المكلف كما استظهره شيخنا الاعظم أم أريد به الحكم المجهول كما التزم به المصنف (قده) .

ولا يخفى أن ما أورده المصنف على الشيخ ـ من ظهور رواية المحاسن في رفع جميع الاثار أو الاثر الظاهر دون خصوص المؤاخذة ـ قد استدركه الشيخ الاعظم بنفسه بقوله : «نعم يظهر (*) من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الامة بخصوص المؤاخذة ، فعن المحاسن عن أبيه

(*) أورد المصنف في حاشية الرسائل على هذا الاستظهار بقوله : « ما يظهر من الخبر لاينافي تقدير خصوص المؤاخذة مع تعميمها الى ماكانت مترتبة عليها بالواسطة كما في الطلاق والصدقة والعتاق ، فانها مستتبعة اياها بواسطة ما يلزمها من حرمة الوطي في المطلقة ومطلق التصرف في الصدقة والعتاق .

١) المحاسن ج ٢ ص ٣٣٩ الحديث ١٢٤ والوسائل ج ١٦ ص ١٤٤ الحديث ٦.

في غير واحد[١] غيرها[٢]، فلامحيص عن أن يكون المقدر هوالاثر الظاهر في كل منها أوتمام آثارها[٣] التي تقتضي المنة رفعها، كماأن

عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام في الرجل يستحلف على اليمين، فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة مايملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله: رفع عن أمتي ما أكرهو عليه ومالم يطيقوا وما أخطأوا، الخبر، فان الحلف بالطلاق والعتق والصدقة وان كان باطلا عندنا مع الاختيار أيضاً، الا أن استشهاد الامام عليه السلام على عدم لزومها مع الاكراه على الحلف بهابحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع المؤاخذة» لكنه رجع عنه بقوله: «لكن النبوي المحكي في كلام الامام عليه السلام مختص بثلاثة من التسعة، فلعل نفي جميع الاثار مختص بها، فتأمل».

١) وهو: مااستكرهوا عليه، ومالايطيقون، والخطأ، والطيرة، والوسوسة.

٢) أي: غير المؤاخذة، ووجه كون المقدر غير المؤاخذة هو ظاهر رواية المحاسن.

٣) أما كون المقدر هو الاثر الظاهر في كل منها فاتيقن ارادته على كل حال سواء كان الرفع اطلاق أم لا، وأما كونه تمام الاثار، فلوجهين: الاول: أن الرفع في الحديث الشريف وقع في مقام الامتنان المناسب لارتفاع جميع الاثار مالم يلزم منه محذور وهو منافاته للامتنان بالنسبة الى بعض الامة، كما اذا استلزم رفع جميع الاثار ضرراً على مسلم، فان المرفوع حينئذ لايكون تمام الا ثار، قال شيخنا الا عظم (قده): «فاتلاف المال المحترم نسياناً أوخطأ لا يرتفع معه الضمان، وكذلك الاضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لايدخل

وبالجملة: لو كان المقدر هو المؤاخذة الناشئة من قبلها بلاواسطة أومعها لاينافيه ظاهر الخبر، فيوجب تقدير جميع الاثار، فتدبر».

ما يكون[١] بلحاظه الاسناد اليها مجازاً هو هذا كما لايخفى، فالخبر[٢] دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منة[٣] على الامة كما استشهد الامام عليه السلام بمثل[٤] هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعتاق .

في عموم ما اضطروا اليـه ، اذ لا امتنان في رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير، فليس الاضرار بالغير نظير سائر المحرمات الالاهية المسوغة لدفع الضرر » .

الثاني : اقتضاء اطلاق الرفع لجميع الاثار .

١) يعني: اذا التزمنا في حديث الرفع بالمجاز في الاسناد بأن يكون اسناد الرفع الى كل واحد من تلك التسعة مجازاً نظير اسناد الانبات الى الربيع في قولك: «أنبت الربيع البقل» كان هذا الاسناد المجازي في الحديث الشريف بلحاظ الاثر الظاهر أو جميع الاثار، وليس الاسناد المجازي بلحاظ رفع خصوص المؤاخذة فالمشار اليـه لقوله : « هذا » هو قوله : « غيرهـا » الشامل لتمام الاثار أو للاثر الظاهر، فكأنه قيل: كما أن مايكون الاسناد الى التسعة بلحاظه مجازاً هو هذا .

٢) أي : حديث الرفع، وهذا متفرع على عدم تقدير خصوص المؤاخذة.

٣) بخلاف ما اذا لم يكن في رفعه منة عليهم بأن كان رفعه بالنسبة الى بعضهم مخالفاً للامتنان على آخرين كما اذا استلزم جريان البراءة بالنسبة الى شخص ضرراً على الغير، فان الحديث الشريف لايرفع هذا الاثر الموجب رفعه ضرراً على الغير ، لمنافاته للامتنان على الغير كما تقدم في عبارة الشيخ (قده) .

٤) وهو الحديث المتقدم المروي عن المحاسن،فان شهادته بعدم اختصاص المرفوع بالمؤاخذة مما لايقبل انكاره ، ولايقدح في ذلك اختصاص النبـوي المحكي في كلام الامام عليه السلام بثلاثة من التسعة بعد وحدة السياق، وكذا لايقدح فيه اختلافها في بعض الكلمات ، فان المذكور في النبوي المعروف

ثم لايذهب عليك أن المرفوع[1] فيما اضطروا اليه وغيره مما

« ما استكر هوا عليه » وفي المحكي في كلام الامام عليه السلام : ما أكرهوا ، فان مثل هذا الاختلاف لايضر بما نحن بصدده كما هو واضح .

١) غرضه : أن المرفوع بحديث الرفع هو الاثر الشرعي المترتب على الفعل بعنوانه الاولي الذي يقتضيه دليله، وتوضيحه : أن المرفوع بالخطأ والنسيان وما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه يحتمل وجوها ثلاثة :

الاول : أن يكون المرفوع الاثار المترتبة على الفعل بما هو هو وبعنوانه الاولي، فانها ترتفع عند طرو الخطأ والنسيان والاكراه وغيرها، فهذه العناوين رافعة لذلك الحكم .

الثاني : أن يكون المرفوع الاثار المترتبة على الافعال بقيد الخطأ والنسيان والاضطرار والاكراه ، وذلك كوجوب الكفارة المترتبة على القتل الخطائي ووجوب الدية فيه على العاقلة ووجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان بعض أجزاء الصلاة .

الثالث : أن يكون المرفوع الاثار المترتبة على الفعل المقيد بالعمد والذكر والاختيار ، لا الخطأ والنسيان والاكراه ، مثل الكفارة المترتبة على الافطار العمدي . والمصنف تبعاً لشيخنا الاعظم (قدهما) اختار الوجه الاول ، لبطلان الاخيرين .

أما الوجه الثاني، فلانه لايعقل ارتفاع الحكم الثابت للفعل المقيد بعروض النسيان مثلا عليه، والا لزم كون الحكم رافعاً لموضوع نفسه، وذلك لان ظاهر حديث الرفع أن الخطأ والنسيان وغيرهما من العناوين الثانوية المذكورة فيه مقتض لرفع الحكم، فلابد أن يكون ذلك الحكم ثابتاً للشيىء بعنوانه الاولي أي المجرد عن النسيان ونحوه حتى يكون عروض العنوان الثانوي موجباً

أخذ بعنوانه الثانوي انما[1] هو الاثار المترتبة عليه بعنوانه الاولي(*)

لارتفاعه ، فاذا كان الحكم ثابتاً للموضوع بعنوانه الثانوي وهو تقيده بالنسيان ونحوه مما ذكر في حديث الرفع لم يعقل ارتفاعه بحديث الرفع ، اذ المفروض أن عروض هذا العنوان الثانوي - أعني النسيان ونحوه - هو العلة لثبوت الحكم لموضوعه كوجوب سجدتي السهو المترتب على نسيان الجزء ، فكيف يكون نفس هذا النسيان علة لرفع وجوب سجدتي السهو، والا لزم التناقض وهو كون النسيان علة لوجوب سجدتي السهو وعلة لعدم وجوبهما، وهو غير معقول .

وأما بطلان الوجه الثالث، فلان موضوع الحكم اذا كان مقيداً بقيد العمد وانتفى هذا القيد بأن وقع لا عن عمد بل عن خطأ أو نسيان أو نحوهما انتفى الموضوع بانتفاء قيده، فينتفي الحكم حينئذ قهراً، لان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه قهري ، اذ الحكم كالمعلول بالنسبة الى موضوعه، فلا يحتاج في ارتفاع الحكم الى التمسك بحديث الرفع . فيتعين الوجه الاول وهو كون المرفوع الاثار الثابتة لنفس الفعل بعنوانه الاولي مجرداً عن العمد والخطأ والنسيان ، قال شيخنا الاعظم (قده) : «فاعلم أنه اذا بنينا على عموم الاثار فليس المراد بها الاثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي، اذ لا يعقل رفع الاثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين .... الى أن قال : وليس المراد أيضاً رفع الاثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ . . . بل المراد أن الاثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل اذا صدر عن خطأ » .

١) خبر « أن المرفوع » وضمير «عليه» راجع الى ما اضطروا اليه وغيره.

(*) بل بعنوانه الثانوي أيضاً مالم يكن من العناوين الثانوية المذكورة في الحديث الشريف ، فلو فرض ثبوت الحرمة مثلا للفعل الضرري ثم طرأ عليه

ضرورة[١] أن الظاهر أن هـذه العناويـن[٢] صارت موجبة للرفع ، والموضوع[٣] للاثرمستدع لوضعه[٤] ، فكيف يكون موجباً لرفعه ؟

١) تعليل لقوله : « ان المرفوع ... انما هو الاثار ... »وسيأتي توضيحه.

٢) الثانوية من الخطأ والنسيان والاضطرار وغيرها .

٣) مبتدأ خبره « مستدع » توضيحه : أن المرفوع بهذا الحديث هو الاثر المترتب على الفعل بعنوانه الاولي لابعنوانه الثانوي ، لان الظاهر أن العنوان الثانوي هو الذي أوجب رفع الاثر المترتب عليه ، فلو فرض ترتب أثر على الفعل بعنوانه الثانوي كترتب وجوب الدية على العاقلة على القتل الخطأي، ووجوب سجدتي السهو على نسيان بعض أجزاء الصلاة أوعلى التكلم فيها سهواً لم يكن هذا العنوان الثانوي موجباً لرفعه ، لان هـذا العنوان هو الذي صار موضوعاً للاثر، والموضوع يستدعي وضع الاثر وثبوته ، فلايكون رافعاً لـه ، والا لزم كون الشيىء رافعاً لما يقتضي وضعه ، وهو محال .

وبعبارة أخرى : ان حديث الرفع انما يرفع الاثار المترتبة على الموضوع قبل طرو هذه العناوين المذكورة فيه ، وأما الاثار المترتبة على الموضوع بعد طرو هذه العناوين عليه فلاترتفع بهذا الحـديث ، لان هـذه العناوين حينئذ موضوعات لتلك الاثار ومقتضية لثبوتها فيستحيل أن تكـون رافعة لها .

٤) أي : لثبوته ، وضميره وكذا ضمير « لرفعه » راجع الى الاثر ، واسم « يكون » ضمير مستتر راجع الى الموضوع ، أي : فكيف يكون الموضوع ـ وهو أحد العناوين الثانوية ـ موجباً لرفع الحكم المترتب على ذلك الموضوع .

الاكراه وصار الفعل مكرهاً عليه ارتفعت الحرمة بالاكراه .

وبالجملة: لم يظهر وجه لتخصيص المرفوع بما يترتب على الفعل بعنوانه الاولي . اللهم الا أن يكون المقصود العنوان الاولي بالنسبة الى هذه العناوين الثانوية المذكورة في الحديث وان كان في نفسه عنواناً ثانوياً .

لايقال: كيف[١] وايجاب الاحتياط فيما لايعلم وايجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها[٢].

فانه يقال[٣]: بل انما يكون [تكون] باقتضاء الواقع

---

١) أي: كيف يكون المرفوع فيما أخذ بعنوانه الثانوي خصوص الآثار المترتبة عليه بعنوانه الاولي؟ والحال أن ايجاب الاحتياط...، وغرضه من هذا الاشكال: أن حديث الرفع يدل على رفع آثار نفس هذه العناوين الثانوية وهي الجهل والخطأ والنسيان، لارفع آثار ذوات المعنونات أعني الموضوعات بما هي هي يعني بعناوينها الاولية كما هو المدعى. توضيحه: أن ايجاب الاحتياط من آثار الجهل بالتكليف ولايعقل تشريعه حال العلم به، وكذا ايجاب التحفظ، فانه من آثار الخطأ والنسيان دون التذكر، ومقتضى ما ذكر ثبوت ايجاب الاحتياط والتحفظ لهذه العناوين، مع أن حديث الرفع ينفي هذا الايجاب الذي هو من آثار الجهل والخطاء والنسيان، وهذا خلاف المقصود.

٢) أي: الثانوية لاأثراً لها بعناوينها الاولية، وضميرا «بعينها، نفسها» راجعان الى العناوين.

٣) توضيح الجواب: أن ايجاب الاحتياط ليس أثراً لـ «ما لايعلمون» بهذا العنوان، بل من آثار التكليف الواقعي الناشىء عن الملاك الذي اهتم به الشارع ولم يرض بتركه حتى في حال الجهل به كمافي النفوس والاعراض، اذ لولم يهتم به لم يوجب الاحتياط، فوجوب الاحتياط ليس أثراً للفعل المجهول بما هو مجهول حتى يقال انه أثر للفعل بعنوانه الثانوي، فلايصح رفعه به، لان المقتضي للشيء لايكون رافعاً له، بل هو في الحقيقة من آثار العناوين الاولية التي هي موضوعات الاحكام الواقعية الناشئة من المصالح الداعية الى تشريعها. نعم لما لم يعقل ايجاب الاحتياط في حال العلم بالواقع، لتقوم مفهوم الاحتياط

في موردها[١] (*) ضرورة أن الاهتمام به[٢] يوجب ايجابهما [ايجابها] لئلايفوت على المكلف كما لايخفى .

بالجهل به اختص تشريعه بصورة الجهل ، وأما المقتضي لتشريعه فهو مصلحة الحكم الواقعي المجعول للعنوان الاولي. وكذا الحال في وجوب التحفظ ، فانه لامجال له الا في حال الخطاء ومورده، وأما المقتضي له فهومصلحة الحكم الواقعي الثابت للعناوين الاولية .

١) اشارة الى ظرفية الجهل والنسيان والخطاء لايجاب الاحتياط والتحفظ، وضمير «يكون» راجع الى ايجاب الاحتياط ، وضمير «موردها» الى العناوين .

٢) هذا الضمير والمستتر في « يفوت » راجعان الى الواقع ، وضمير «ايجابهما »بناء على تثنيته راجع الى الاحتياط والتحفظ، وبناء على افراده راجع الى المذكورات المرادبها أيضاً التحفظ والاحتياط .

(*) وعليه فيكون الشك مورداً لايجاب الاحتياط كمورديته للامارات، وهذا خلاف ما هو ظاهر قوله صلى الله عليه وآله : « رفع ما لايعلمون » من موضوعية الجهل بالحكم للرفع لامورديته له ، كما أنه خلاف ما بنوا عليه من الفرق بين الامارات والاصول بجعل الشك مورداً في الاول ، وموضوعاً في الثاني، فيخرج حينئذ قاعدة الاحتياط عن الامارات والاصول، لعدم كاشفيتها ولونوعاً حتى تندرج في الامارات، وعدم موضوعية الجهل لها حتى تدخل في الاصول العملية التي موضوعها الشك، اذ المفروض كون الجهل مورداً للاحتياط لاموضوعاً له ، مع أن المسلم عندهم كون قاعدة الاحتياط من الاصول العملية .

نعم بناء على الفرق بين الاصول والامارات من ناحية المحمول بأن يراد بالحجية في الامارات الغاء الشك وتتميم الكشف تكون قاعدة الاحتياط من الاصول العملية ، اذ ليس حجيتها بمعنى طريقيتها للواقع وكشفها عنه ، لوضوح عدم

. . . .

. . . .

كشف ناقص فيها حتى يكون دليل حجيتها متمماً له كما هو كذلك في الامارات حيث ان فيها كشفاً ناقصاً ، ودليل اعتبارها يتمم هذا النقص على ماقيل .

ويمكن أن يريد المصنف (قده) بـ « موردها » موضوعية الجهل والخطاء والنسيان لايجاب الاحتياط والتحفظ لاظاهره وهو الظرفية ، فان كان كذلك فلااشكال ، اذ المفروض حينئذ موضوعية الشك لقاعدة الاحتياط على حذو موضوعيته لسائر الاصول العملية ، فتدبر .

ثم انه لابأس بالتعرض لجملة من المباحث المتعلقة بحديث الرفع مضافة الى ما تقدم :

المبحث الاول : أن حديث الرفع من الادلة القابلة للتخصيص والتقييد ، فلو دل الحديث باطلاقه على عدم قدح الخلل بأركان الصلاة مثلا كنسيان الركوع أو السجود أو غيرهما من الاركان كان هذا الاطلاق مقيداً بمثل حديث « لاتعاد » لو لم نقل بحكومته على حديث الرفع .

المبحث الثاني : أن حديث الرفع يرفع التكليف واقعاً فيما عدا « مالايعلمون » بسبب الخطأ والنسيان والاضطرار ، فالسورة مثلا يرفع أثرها الشرعي وهو كونها جزءاً للصلاة ، وكذا جزئية الاحرام أو شرطيته للحج ، ووجوب الترتيب في مناسك منى ترفع بتركهما نسياناً أو اكراهاً أو اضطراراً ، وكذا لو أتى بشيء من موانع الصلاة مثلا كذلك كالتكلم والضحك ، فان حديث الرفع يرفع حكم ما يعرضه النسيان ونحوه من الفعل أو الترك .

وبالجملة : فالشيء الموضوع لحكم يرفع حكمه بعروض أحد العناوين المذكورة سواء عرضت فعله أم تركه .

. . . .

. . . .

لايقال: ان كان الفعل موضوعاً للاثر الشرعي فلامانع من ارتفاعه بالنسيان ونحوه ، وأما تركه نسياناً مثلا فليس موضوعاً للحكم حتى يرتفع بأحد تلك العناوين، فلامحيص عن اختصاص حديث الرفع بالافعال التي لهاآثار شرعية اذا أتى بها نسياناً مثلا ، ولاوجه لشموله للتروك ، فلايجري حديث الرفع في ترك السورة نسياناً مثلا ، اذ شأنه تنزيل الموجود منزلة المعدوم يعني تنزيل الفعل المأتي به نسياناً كالتكلم في الصلاة منزلة عدمه ، حيث انه ينزل وجود التكلم كعدمه في عدم ابطاله للصلاة ، فالحديث يرفع مانعيته .

فانه يقال : انه يكفي في صحة الرفع واضافته الى التروك ترتب الاثر الشرعي على الافعال كما قرر في الاستصحاب من صحة جريانه بلحاظ أثر النقيض كاستصحاب عدم البلوغ، وعدم بلوغ المال حد الاستطاعة، وعدم الدين فان المترتب على هذه الاستصحابات ليس الاعدم الحكم ، وجريانها فيها انما هو لاجل أحكام وجود تلك المستصحبات ، وبهذه العناية يصح رفع جزئية وشرطية ماعدا الخمسة من أجزاء الصلاة وشرائطها بحديث « لاتعاد » أيضاً عند تركها نسياناً ، فان ترك السورة ليس موضوعاً لحكم حتى يرتفع بسبب تركها نسياناً. ودعوى تنزيل الموجود منزلة المعدوم أجنبية عن مدلول حديث الرفع كأجنبيته عن مدلول حديث «لاتعاد » فان غاية مايدل عليه الحديثان رفع الحكم عن الشيىء بسبب النسيان ونحوه سواء كان المنسي فعلا أم تركاً، وليس فيهما من التنزيل عين ولا أثر. نعم لاتبعد دعوى التنزيل في مثل «لاتنقض اليقين بالشك »لاحتمال ارادة تنزيل المشكوك منزلة المتيقن أوالشك منزلة اليقين .

مضافاً الى : أن الترك بنفسه قد يكون ذا أثر شرعي كما اذا أكره على ترك

. . . .

. . . .

مانذره من صلاة الليل مثلاً أواضطراليه أونسيه بناء على كون ترك المنذور مطلقاً موضوعاً لوجوب الكفارة، فيصح أن يقال: ان حكم الترك الاكراهي أوالاضطراري أوالنسياني مرفوع ، فلايوجب الكفارة .

وبالجملة: مصب الرفع هو حكم ما تعلق به النسيان والاضطرار والاكراه سواء أكان أمراً وجودياً أم عدمياً ، والمراد بالمرفوع جميع الآثار الشرعية المترتبة على المنسي والمضطر اليه والمكره عليه، فجزئية السورة مثلا مرفوعة بتركها نسياناً ، ومانعية مالا يؤكل مرفوعة عند لبسه نسياناً .

المبحث الثالث : قد ظهر مما ذكرنا امكان تصحيح العبادة الفاقدة لجزء أوشرط نسياناً أواكراهاً أواضطراراً بحديث الرفع كامكان تصحيحها به فيمااذا اقترنت بمانع كذلك كالتكلم والتكتف في الصلاة، وغموض ما في ماتقريرات المحقق النائيني قدس سره «من منع التمسك بحديث الرفع لتصحيح العبادة الفاقدة لجزء أوشرط تارة بعدم شمول الحديث للامور العدمية ، لعدم محل لورود الرفع على الجزء والشرط المنسيين ، لخلوصفحة الوجود عنهما ، فيمتنع تعلق الرفع بهما، لان رفع المعدوم عبارة أخرى عن الوضع والجعل، فرفع الجزء المتروك نسياناً هووضعه،وأثر وجود السورة هو الأجزاء والصحة وهذا وضع لارفع .

وأخرى بأن المرفوع اذا كان أثر وجود الجزء المنسي وهو الاجزاء ، ففيه أولا : أنه أثر عقلي لاشرعي حتي يرفع بالحديث .

وثانياً: أنه ينتج عدم الاجزاء، وهومع كونه ضد المقصود خلاف الامتنان .

وثالثة بأنه ان أريد جريان الحديث في المركب الفاقد للجزء أوالشرط

. . . .

. . . .

المنسي ، حيث انه أمر وجودي قابل لتوجه الرفع اليه ، ففيه أولا : أنه ليس هو المنسي ليتوجه اليه الرفع. وثانياً: انه لايجدي رفعه ، لان رفع المركب الفاقد لايثبت كونه هو المركب الواجد الذي قصد اثباته بالحديث،لانه وضع لارفع.

وان أريد جريانه في أثر الفاقد وهو الفساد ،ففيه : أنه أثر عقلي مترتب على عدم انطباق الواجد عليه ، فلا تناله يد الرفع التشريعي .

ورابعة بأنه لو كان المستند في صحة الصلاة الفاقدة لجزء أوشرط حديث الرفع كان اللازم صحة الصلاة بنسيان الجزء أوالشرط مطلقاً وان كان ركناً ، لاطلاق الحديث وعدم تعرضه للتفصيل بين الاركان وغيرها .

ثم أيد ذلك بأنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاة وغيرها من سائر المركبات » انتهى ما في التقريرات ملخصاً .

وقد عرفت مما ذكرناه ضعف هذه الوجوه، لان حديث الرفع سيق لبيان رفع آثار الشيء حين نسيانه مثلا، فلو كان جزءاً ونسي رفع أثره وهو جزئيته ، فالسورة ترفع جزئيتها للصلاة حين نسيانها، فتمام المأمور به حينئذ هو ماعدا السورة من سائر الأجزاء على ما هو مقتضى أدلتها بعد ضم حديث الرفع اليها، فيصح أن يقال : السورة المنسية مرفوعة جزئيتها للصلاة،فوزان حديث الرفع وزان حديث « لاتعاد » في نفي دخل ماعدا الخمسة من الاجزاء والشرائط في الصلاة حال النسيان، فكما لاتنزيل في حديث لاتعاد فكذلك لاتنزيل في حديث الرفع، ومن المعلوم أن الجزئية ـ ولو بمنشأ انتزاعها ـ قابلة للرفع التشريعي حين عروض النسيان لمتعلقها كالسورة ، وكذا الشرطية ، فانها تقبل الرفع حين ترك موضوعها اضطراراً أو اكراهاً كالوقوف في عرفات في غير يوم عرفة

. . . .

. . . .

تقية ، فشرط صحة الوقوف وهو وقوعه يوم عرفة قد ترك تقية ورفع لاجلها شرطيته ، فالوقوف في غير يوم عرفة يقع مأموراً به بعد سقوط شرطه المزبور بحديث الرفع ونحوه من الأدلة المذكورة في محلها، فماذكرناه في مباحث الحج مع العامة تقية في الجزء الثاني من هذا الشرح من الاشكال في جريان حديث الرفع في ترك الجزء أو الشرط ليس على ما ينبغي .

وبالجملة : فلا فرق في رفع النسيان وأخواته للاثار الشرعية بين عروضها للامر الوجودي والعدمي، والمرفوع هو الاحكام الشرعية المترتبة على الاشياء لعروض أحد هذه العناوين الثانوية عليها فعلا أوتركاً ، فليس المرفوع في شيىء منها الأجزاء حتى يقال : انه حكم عقلي أولا ، وأن رفعه خلاف الامتنان ثانياً .

وكذا ليس مجرى الحديث المركب الفاقد للجزء أوالشرط حتى يرد عليه أولا بعدم كونه هو المنسي . وثانياً بعدم اجدائه ، لكونه وضعاً لارفعاً . وثالثاً بأن أثر الفاقد وهو الفساد عقلي وليس بشرعي حتى يصح رفعه .

ومن جميع ماذكرنا ظهر اندفاع الاشكال الرابع أيضاً ، ضرورة أن حديث الرفع من الاطلاقات القابلة للتقييد كحديث « لاتعاد » الذي قيد اطلاق عقده المستثنى منه بتكبيرة الاحرام والقيام المتصل بالركوع ، فاطلاق حديث الرفع الشامل للاركان يقيد أيضاً بمادل على التفصيل بين الاركان وغيرها من حديث « لاتعاد » ونحوه .

وأما ما أفاده (قده) من أنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحة الصلاة وغيرها ، ففيه : أن جماعة من الفقهاء تمسكوا به في مواضع

. . . .

. . . .

كالسيد (قده) في الناصريات ، قال في كتاب الصلاة المسألة : ٩٤ في حكم التكلم في الصلاة : « الذي يذهب اليه أصحابنا أن من تكلم متعمداً بطلت صلاته ، ومن تكلم ناسياً فلااعادة عليه وانما يلزمه سجدة السهو . . . دليلنا على أن كلام الناسي لايبطل الصلاة بعد الاجماع المتقدم ما روي عنه (ص) رفع عن أمتي النسيان و ما استكر هوا عليه ، ولم يرد رفع الفعل ، لان ذلك لايرفع ، وانما أراد رفع الحكم ، وذلك عام في جميع الاحكام الاما قام عليه دليل » فان قوله : « وذلك عام » يدل على عدم خصوصية للتكلم ناسياً ، ولا للفعل فلو ترك شيىء نسياناً لم يقدح في صحة الصلاة .

وقريب منه كلام السيد أبي المكارم في الغنية، حيث قال في كتاب الصلاة قبل الزكاة بأسطر فيما يوجب فواته الجبران بسجدة السهو من نسيان سجدة واحدة والتشهد ما لفظه : « ولمن تكلم بما لايجوز مثله في الصلاة ناسياً ، كل ذلك بدليل الأجماع المشار اليه وطريقة الاحتياط، ويعارض من قال من المخالفين بأن كلام الساهي يبطل الصلاة بما روي من طرقهم من قوله (ص) : رفع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكر هوا عليه ، لان المراد رفع الحكم لارفع الفعل نفسه ، وذلك عام في جميع الاحكام الاماخصه الدليل » .

ونسب شيخنا الأعظم الانصاري (قده) في طهارته ص ١٥٩ الى المحقق في المعتبر تمسكه بحديث الرفع لصحة صلاة ناسي النجاسة، حيث قال الشيخ: «ولوفرض التكافؤ رجع الى عموم قوله: لاتعاد الصلاة الا من خمسة .... الى أن قال : بل وقوله صلى الله عليه وآله رفع عن أمتي الخطاء والنسيان ، بناء على شموله لنفي الاعادة كما يظهر من المحقق في المعتبر[1] في مسألة ناسي النجاسة»

---

١) المعتبر ، ص ١٢٢ .

. . . .

. . . .

لكن المذكور هناك هكذا «عفي لامتي عن الخطاء والنسيان» نعم تمسك به كما هنا في مسألة التكلم في الصلاة ناسياًص ١٩٥ .

وكيف كان فالشيخ أيضاً تمسك في عبارته المتقدمة بحديث الرفع لصحة صلاة ناسي النجاسة، بل نقل أنه (قده) تمسك به لصحة الصلاة في مواضع أخر، وقد حكي أن العلامة والمحقق الاردبيلي (قدهما) تمسكا به أيضاً في مواضع .

وبالجملة : فلا اشكال في استدلال غير واحد من الاصحاب بحديث الرفع لصحة الصلاة .

المبحث الرابع: المشهور أن حديث الرفع حاكم على أدلة الاحكام الاولية، لانه متعرض لكيفية الدخل والتشريع، بخلافها، لانها لاتتعرض الا لاصل الدخل. توضيحه : أن أدلة الاجزاء والشرائط والموانع مثلا تدل على أصل الجزئية والشرطية والمانعية ، ولاتدل على كيفية دخلها ، وحديث الرفع يتعرض لكيفية الدخل ، وأن جزئيتها أوشرطيتها أومانعيتها مختصة بغير حال النسيان ، فضابط الحكومة وهو تعرض أحد الدليلين لمالايتكفله الاخر ينطبق على حديث الرفع .

وعليه فلاتلاحظ النسبة بينهما وهي العموم من وجه، بتقريب: أن دليل جزئية السورة مثلا يختص بالسورة ويعم بالاطلاق حالات المكلف من الجهل والنسيان والاضطرار، وحديث رفع النسيان مختص بالنسيان ويعم جزئية السورة وغيرها حتى يقال انهما في نسيان السورة مثلا متعارضان، هذا .

لكنك خبير بعدم انطباق الضابط المذكور للحكومة على المقام ، ضرورة أن كلامن حديث الرفع ودليل الجزئية ونحوها متكفل لما يتكفله الاخر ، فان اطلاق دليل جزئية السورة مثلا يدل على جزئيتها المطلقة أي في جميع الحالات

. . . .

. . . .

من النسيان وغيره ، وحديث الرفع يدل على عدم جزئيتها حال النسيان، فهما في هذه الحالة متعارضان ، فلا حكومة لحديث الرفع على دليل الجزئية ونحوها .

نعم ينطبق الضابط المزبور على مثل « لاشك لكثير الشك » و « من شك بين الاثنتين والثلاث بنى على الثلاث» حيث ان الاول يهدم موضوع الثاني ، فهو يتعرض لشيىء لايتعرض له الثاني، ضرورة أنه على تقدير وجود الشك يحكم عليه بالبناء على الثلاث، وقوله: « لاشك » يهدم هذا التقدير وينفيه تشريعاً .

والحاصل : أن الضابط المذكور لاينطبق على حديثي الرفع و« لاتعاد الصلاة » الابدعوى عدم اطلاق أدلة الأجزاء والشرائط والموانع ، لاجمالها ، وهي في حيز المنع. أوبمنع انحصار ضابط الحكومة فيما ذكر، وأن موارد النص والظاهر ، والاظهر والظاهر أيضاً من أقسام الحكومة ، ومن المعلوم أن شمول أدلة الأجزاء والشرائط والموانع لحالات المكلف من النسيان وغيره انما هو بالاطلاق ، ومثل حديثي الرفع و« لاتعاد »يشملها بالنصوصية وان كان شموله لنفس المعنونات كالسورة المنسية بالاطلاق، وهذا المقدار كاف في تقدم أدلة أحكام العناوين الثانوية على أدلة أحكام العناوين الاولية .

أويقال في وجه التقدم : ان العرف يحمل العناوين الاولية على الاقتضاء والثانوية على الفعلية .

ومن جميع ما ذكرنا يظهر غموض مافي تقريرات المحقق النائيني (قده) من أن حكومة حديث الرفع على أدلة الاحكام الاولية انما هي باعتبار عقد الوضع، نظير قوله عليه السلام: «لاشك لكثير الشك » و«لاسهو مع حفظ الامام»

. . . .

. . . .

و«لاربوابين الوالد والولد» ونحوذلك مما يكون أحد الدليلين متكفلالما أريد من عقد وضع الاخر .

توضيح وجه الضعف: أن هذه الحكومة النافية للحكم بلسان نفي الموضوع يختص موردها بما اذا ثبت حكم لذلك الموضوع حتى يصح نفيه باعتبار حكمه، مثل «لاشك لكثير الشك» فان نفي الشك مع وجوده تكويناً لامعنى له الانفي حكمه المجعول له كوجوب البناء على الاكثر، فان هذا الحكم منفي في الشك الكثير أومع الامام، وكذا نفي حرمة الربوا بين الوالد والولد. وأما اذا لم يثبت حكم لموضوع ، فلامعنى لنفي الموضوع، اذ لاحكم له حتى يرد النفي عليه باعتبار حكمه . والحكومة بهذا الوجه مفقودة في المقام ، اذ مقتضاها نفي الحكم الثابت للنسيان والاضطرار ونحوهما ، فلابد من ثبوت حكم لهذه العناوين أولا حتى يرتفع بمثل حديث الرفع ثانياً كي تكون حكومته باعتبار عقد الوضع .

والحاصل: أن حكومة هذا الحديث تنتج ارتفاع الحكم الثابت بالدليل لهذه العناوين الثانوية بنفس طروها، فاذا نهض دليل على وجوب سجود السهو للكلام السهوي، أووجوب الدية بالقتل خطأ كان حديث الرفع بمقتضى حكومته نافياً لهذين الوجوبين بلسان نفي موضوعيهما أعني الكلام السهوي والقتل الخطائي، وهذا خلاف المدعى أعني نفي الحكم عن الفعل الذي جعل موضوعاً له بلاشرط اذاطرء عليه نسيان ونحوه ، والمفروض أن مقتضى الحكومة نفي الحكم المجعول للنسيان كنفي حكم الشك عن كثير الشك .

فالحق أن يقال: ان ثبت الحكم للفعل مطلقاً وبلاقيد كان مثل حديث الرفع

. . . .

. . . .

مقيداً له، لكفاية موضوعية مثل النسيان للحكم اقتضاء في صحة ورود نفي الحكم عليه بلسان نفي الموضوع ، فينفى جزئية السورة مثـلا للصلاة حـال النسيان وتختص بحال الالتفات، وان ثبت له بعنوان النسيان ونحوه من العناوين الثانوية كان مثل الحديث معارضاً لـه ، اذ المفروض ثبوت الحكم له بعنوان النسيان ، فمثل حديث الرفع يعارضه ، لانه ينفيه بهـذا العنوان أيضـاً ، فلا محالة يقـع التعارض بينهما .

الا أن يقال : ان تلـك الادلة المثبتة لاحكـام لعناوين ثانوية كالنسيـان والاضطرار ونحوهما لاخصيتها تقدم على مثل حديث الرفع،فان مثل مادل على وجوب سجود السهو للتكلم ناسياً أخص من حديث الرفع، فيتقدم عليه، والايلزم لغوية الاحكام المجعولة لعنوان النسيان ونحوه .

وأما ما يقال من : أن المقتضي لشيىء يمتنع أن يكون رافعاً له ، فلايرفع حديث الرفـع الاحكام المترتبة على عنوان النسيان والاضطرار ونحوهما ، بل يرفـع الاحكام الثابتة للاشياء مـع الغض عن طروهذه العناوين الثانوية عليها ، فهو اعتراف بالتعارض الذي مرجعه الى كون شيىء واحد مقتضياً لحكم تارة ورافعاً له أخرى ، كما اذا دل دليل على وجوب الارغام ودليل آخر على عدم وجوبه ، فالارغام مقتض للوجوب تارة ورافع له أخرى، فمجرد امتناع كـون مقتضي الشيىء رافعاً له لايوجب الغض عن دليل الرفع ، والالاقتضى ذلك تقدم الدليل المثبت للتكايف في جميع الادلة المتعارضة على الدليل النافي له ، وهو كماترى .

. . . .

. . . .

المبحث الخامس : أن الرفع فيما عدا« ما لايعلمون » من الامور التسعة واقعي وفيه ظاهري، اذ لو كان فيه واقعياً لزم التصويب ، لاناطة الحكم حينئذ بالعلم به ، وهو محال كما ثبت في محله ، فلوجرت البراءة فيما لايعلم ثم انكشف الخلاف كان الاجتزاء به مبنياً على اجزاء الحكم الظاهري الذي هو أجنبي عن باب تبدل الموضوع كالحضر والسفر حتى يكون الاجزاء فيه مقتضى القاعدة ، وحيث انه قد ثبت في محله عدم اجزاء الحكم الظاهري ، فمقتضى القاعدة لزوم اعادة الصلاة فيما اذا صلى بلاسورة مثلا استناداً في نفي جزئيتها الى أصالة البراءة ، ثم انكشف الخلاف بنهوض دليل على جزئيتها ، الاإذ اقام دليل على الاجزاء كحديث «لاتعاد» بناء على جريانه في الجهل بالحكم. وهذا بخلاف ما اذا كان ترك جزء أوشرط لاجل الاضطرار أو النسيان أو الاكراه ، فان مقتضى واقعية الرفع فيها الاجزاء، لكون التقييد فيما عدا« ما لايعلمون »واقعياً ،فالمأتي به حينئذ هو تمام المأمور به ، فالاجزاء فيها على طبق القاعدة، اذ لايستند كون الفاقد تمام المأموربه الى حديث الرفع حتى يقال: ان شأنه الرفع دون الوضع. وذلك لان المستند فيه هو نفس أدلة الاجزاء بعد نفي جزئية المرفوع بحديث الرفع، كما لاينافي ارتباطية المركب كون الباقي تمام المأموربه ، ضرورة أن الارتباطية قيد للاجزاء، ومن المعلوم أن المرفوع خرج عن الجزئية، فلاموضوع لاعتبار الارتباطية بالنسبة اليه. وأما اعتبارها في غير المرفوع من سائر الاجزاء فهو باق على حاله .

نعم في اعتبار استيعاب الاضطرار ونحوه للوقت في الاجزاء وعدمه خلاف، قد يقال : بعدم اعتباره، لتشخص الطبيعة بالفرد الناقص كتشخصه بالفرد الكامل،

. . . .

. . . .

وبانطباقها على الناقص يسقط الامر المتعلق بالطبيعة ، ولامعنى للامتثال عقيب الامتثال ، وهذا ما يقتضيه اطلاق حديث الرفع .

لكن الحق خلافه ، فالصحيح اعتبار استيعاب العذر من الاضطرار وغيره للوقت في الاجزاء، اذ المأموربه هوصرف الوجود من الطبيعي الواجد لجميع ما اعتبرفيه شطرأوشرطاً، فاجزاء الفرد التام انما هو لانطباق الطبيعي بتمام حدوده الواقعة في حيز الامرعليه، بخلاف الفرد الناقص،فان مجرد فرديته للطبيعة لايوجب الاجزاء ، بل لابد فيه من فرديته لها بما هي مأموربها . نعم لوكان الاضطرار ونحوه من الاعذار من الموضوعات العرضية كالفقر والغنى والسفرو الحضر لم يكن لاعتبار استيعاب العذر للوقت في الاجزاء وجه ، اذ المفروض فردية الناقص حينئذ كالتام للمأمور به ، لكنه غيرثابت ، لما ثبت في محله من طولية الابدال الاضطرارية التي لايصدق الاضطرار المسوغ لها الامع استيعابه لتمام الوقت المضروب للمبدل ، اذ المضطر اليه ليس هوالفرد بل الطبيعة في تمام الوقت المضروب لها ، والاضطرار اليها موقوف على الاستيعاب .

نعم اذا دل الدليل على كفاية العذر في فرد من أفراد الطبيعة في جزء من الوقت فلابأس بالاجزاء حينئذ كحديث « لاتعاد » حيث ان نفس « لاتعاد » لدلالته على الايجاد ثانياً يدل على أن مورده الفرد مطلقاً سواء تم أم لم يتم بعد، وسواء كان في سعة الوقت أم في ضيقه ، فيجري حديث « لاتعاد » في نفي جزئية السورة المنسية مثلا في أثناء الصلاة وبعدها من دون اعتبار استيعاب هذا العذر للوقت .

والحاصل : أن اطلاق حديث الرفع كغيره من أدلة الابدال الاضطرارية

. . . .

. . . .

محل اشكال ، بل منع ، فاثبات الاجزاء به في غير العذر المستوعب مشكل جداً . هذا كله في التكاليف الضمنية .

وأما التكاليف الاستقلالية كالشك في حرمة شرب التتن أووجوب الدعاء عند رؤية الهلال أوحرمة تصوير ذوات الارواح أوحرمة وطي الحائض بعد النقاء وقبل الاغتسال ونحو ذلك ، فمقتضى «رفع ما لايعلمون» جواز ذلك كله ظاهراً ، كما أنه مقتضى غيره من الاكراه والاضطرار أيضاً، غاية الامر أن الرفع فيما لايعلمون ظاهري وفي غيره واقعي كما مرت الاشارة اليه ، فاذا أكره على شرب الخمر أوالزنا أوالسرقة أوالافطار في شهر رمضان ونحو ذلك ، أواضطر الى شيء من ذلك جاز له فعلها ، وليس بحرام واقعاً ، بخلاف الارتكاب فيما لايعلمون، فلو تبين بعد الارتكاب حرمته كان معذوراً في فعل الحرام الواقعي.

وبالجملة : فحديث الرفع يقدم على أدلة الواجبات والمحرمات حكومة أو تخصيصاً على الخلاف المتقدم .

ودعوى عدم مسوغية الاكراه لترك الواجب وفعل الحرام الا اذا بلغ حد الحرج كما عن بعض[١] الاعاظم (قده) «واختصاص مجرى- رفع ما استكرهوا عليه - بالمعاملات بالمعنى الاخص، حيث ان الاكراه على الشيء يصدق بمجرد عدم الرضا بايجاده الناشيء من الايعاد اليسير أوأخذ مال كذلك » لاتخلو من الغموض ، لما فيه أولا: من أنه تقييد لاطلاق حديث الرفع بلادليل . وثانياً من أنه أخص من المدعى ، حيث انه يدل على عدم مسوغية الاكراه ببعض مراتبه لترك الواجب وفعل الحرام، ولا مضايقة في ذلك بالنسبة الى بعض الكبائر من

١) هو شيخنا المحقق العراقي قدس سره .

. . . .

. . . .

المحرمات ، ولا ينفي مسوغية الاكراه بجميع مراتبه .

وثالثاً: من أنه مناف لما ورد بالخصوص في رفع الاكراه للتكاليف التحريمية في موارد :

منها: اظهار كلمة الكفر، كقوله تعالى: «الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان»[١] ففي مجمع البيان : « قيل نزل قوله : الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان في جماعة أكرهوا وهم عمار وياسر أبوه وأمه سمية وصهيب وبلال وخباب عذبوا ، وقتل أبو عمار وأمه وأعطاهم عمار بلسانه ما أرادوا منه ثم أخبر سبحانه بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال قوم : كفر عمار، فقال صلى الله عليه وآله وسلم : كلا ان عماراً ملىء ايماناً من قرنه الى قدمه واختلط الايمان بلحمه ودمه »[٢] .

ومنها : اكراه المرأة على الزنا، فانه رافع للحد الملازم للحرمة التكليفية كما رواه أبو عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «ان علياً عليه السلام أتي بامرأة مع رجل فجربها، فقالت استكرهني والله يا أمير المؤمنين، فدرأ عنها الحد» الحديث[٣] ، وقريب منه غيره .

ومنها : اكراه الزوجة على الجماع في نهار شهر رمضان أو في حال الاحرام وغير ذلك من موارد الاكراه على المحرمات ، فالاكراه يرفع الحكم التكليفي والوضعي الملازم له أو المترتب عليه .

وبالجملة : فالاكراه يجري في الاحكام التكليفية والوضعية معاً الا ما خرج

١) سورة النحل ، الاية ١٠٦

٢) مجمع ، البيان ج ٥ ص ٣٨٧ طبع بيروت .

٣) الوسائل ج ١٨ ، الباب ١٨ من أبواب حد الزنا الحديث ١ .

. . . .

. . . .

بالدليل، كالجنابة واتلاف مال الغير والصيد في حال الاحرام ، فان الاكراه في هذه الامور لايرفع الاحكام الوضعية المترتبة عليها، حيث ان حديث الرفع من العمومات القابلة للتخصيص ، فأدلة أمثال هذه الامور تخصص عموم حديث الرفع .

وأما الاكراه في المعاملات ، فان كان على ترك ايجاد أصلها أوما يقومها عرفاً كالاكراه على البيع بلاثمن فلاأثر لهذا الترك حتى يرتفع بالاكراه ، فلايجري فيه حديث الرفع ، لعدم تحقق عنوان المعاملة حتى يرتفع أثرها بالاكراه، فعدم الاثر حينئذ انما هولعدم الموضوع . وان كان الاكراه على ايجاد مانع من موانع صحتها شرعاً كالاكراه على بيع أحد المتجانسين بالاخر بالتفاضل، فمقتضى ارتفاع المانع الشرعي بحديث الرفع صحة المعاملة، لكنها تنافي الامتنان الذي هو شرط جريانه، فلايجري فيه ، ولايحكم بصحة المعاملة الااذا كان مضطراً، فحينئذ تصح لاجل الاضطرار، حيث ان عدم صحتها يوجب شدة اضطراره ، ويكون خلاف الامتنان .

ومثله ما اذا كان الاكراه على ترك جزء أوشرط ، فان الحديث لايجري في نفي الجزئية أو الشرطية حتى يحكم بصحة المعاملة، لان جريانه خلاف الامتنان الامع الاضطرار، فعدم جريانه حينئذ انما هو لاجل عدم الامتنان، لالعدم الاثر لترك الجزء أو الشرط كما قيل ، وذلك لان الحديث ينفي اطلاق الجزئية أو الشرطية لجميع الحالات التي منها تركهما بالاكراه، ومع نفيهما لابد من الحكم بصحة المعاملة ، لان الفاقد حينئذ تمام السبب المؤثر على ما يقتضيه دليل السببية بعد اسقاط الجزئية أو الشرطية بحديث الرفع. الا أن منافاة صحة المعاملة للامتنان

. . . .

. . . .

مانعة عن جريان الحديث فيها، فلاتسقط الجزئية أوالشرطية بالاكراه حتى يصلح فاقد الجزء أوالشرط للسببية والتأثير، وعليه فلاوجه لصحة المعاملة حينئذ .

واما الاكراه في الاسباب كالاكراه على قتل الغنم بغير الكيفية الموجبة لذكاتها كالذبح بغير التسمية أوالى غير القبلة أوفري بعض الاوداج، أواكراه من طلق زوجته ثلاثاً على تزويجها قبل أن ينكحها المحلل ، ونحو ذلك ، فلابد فيه من ملاحظة كيفية دخل ما اعتبر في سببيتها، فان اعتبر فيها مطلقاً وفي جميع الحالات ، فلايؤثر فيها الاكراه أصلا ، والا فالاكراه يرفع أثرما أكره عليه مع موافقة رفعه للامتنان. ففي الاكراه على ترك استقبال الذبيحة أوترك التسمية يجري الحديث ظاهراً، وبه يرتفع شرطيتهما ويحكم بحلية الذبيحة، وفي غيرهما وكذا سائر الموارد يتبع دلالة أدلة الشرائط، ومن المعلوم اختلاف الأدلة في ذلك فان المتسالم عليه بين الاصحاب عدم ارتفاع شرطية الطهارة الحدثية والخبثية بالاكراه على أسبابها ، فلوأكره على الجنابة أوما يوجب الوضوء أونجاسة بدنه لاترتفع شرطية الغسل والوضوء والتطهير للصلاة.

وبعبارة أخرى : لوثبت بأدلة الاسباب سببيتها المطلقة وفي جميع حالات المكلف لم يصلح حديث الرفع لرفع آثارها الشرعية ، فلايقال : «ان الاكراه على الجنابة يرفع شرطية الغسل للصلاة والطواف ونحوهما »كما لايقال : « ان وجه عدم ارتفاع شرطيته بالاكراه على الجنابة هومنافاة ارتفاعها للامتنان، حيث ان الشرط هوالغسل المستحب في نفسه » وذلك لان المرفوع بناء على جريان الحديث هو حيثية الشرطية ، فلامانع من بقاء الاستحباب النفسي للغسل مع ارتفاع شرطيته الموجبة للضيق . مضافاً الى أن منافاة ارتفاع شرطية

. . . .

. . . .

الغسل للامتنان تقتضي عدم ارتفاعها بالاكراه على ترك نفس الغسل ، مع أن هذا القائل يلتزم حينئذ بسقوط الغسل والانتقال الى التيمم ، فتأمل[١] .

نعم اذا بلغ الاكراه حداً لايقدرمعه عرفاً على الغسل في تمام الوقت انتقل تكليفه حينئذ الى التيمم، كما أنه لوبلغ الاكراه على التيمم ذلك الحد كذلك صار كفاقد الطهورين الذي حكم المشهور فيه بسقوط التكليف عنه، أوصار كتارك الصلاة في الوقت عن عذر في وجوب القضاء عليه . وكذا الاكراه على ترك الطهارة الخبثية ، فاذا أكره على ترك تطهير البدن أو الساتر الى أن ضاق الوقت وعجز عن غسلهما سقطت مانعية النجاسة بعدم التمكن من تطهيرهما ووجبت الصلاة كذلك .

المبحث السادس : الظاهر أن المرفوع بحديث الرفع ونحوه من أدلة الاحكام الامتنانية في غير الحكم المجهول الذي تجري فيه البراءة هو مجرد الالزام مع بقاء الملاك بحاله، اذ الامتنان يرفع ما يوجب المشقة ،ومن المعلوم أن ذلك ليس الا الالزام ، فلا موجب لارتفاع غيره من المصلحة الداعية الى تشريعه بعد وضوح عدم ضيق ومشقة فيه، بل ارتفاعه خلاف المنة .

فما عن المشهور « من كون المرفوع الحكم مع ملاكه»، لوجهين: أحدهما عدم الدليل على بقاء الملاك بعد ارتفاع الحكم،والاخر : عرضية البدل الاضطراري ومبدله في مثل الوضوء الحرجي ، حيث ان الوضوء محكوم حينئذ بالصحة مع كونه بدلا اضطرارياً ، ومقتضى طولية الابدال الاضطرارية ترتب مشروعيتها

---

١) وجه التأمل عدم سقوط الغسل، اذ الانتقال الى البدل الاضطراري غير سقوط المبدل، لانه بدل موقت له .

. . . .

. . . .

على ارتفاع أحكام مبدلاتها، فالحرج يوجب سقوط وجوب الوضوء الحرجي وثبوت وجوب بدله وهو التيمم، فصحة الوضوء الحرجي توجب عرضية وجوبي التيمم والوضوء، وهذا خلاف مقتضى طولية بدلية الابدال الاضطرارية» لايخلو من الغموض، لما في كلا الوجهين من الاشكال:

اذ في أولهما: أن الامتنان قرينة على كون المرفوع ما يوجب الضيق، وقد عرفت أن الموجب له هو نفس الالزام دون ملاكه، بل ارتفاعه خلاف الامتنان، لانه يوجب حرمانه عما فيه صلاحه كما أشرنا اليه آنفاً.

وفي ثانيهما: أن اللازم وهو عرضية صحة البدل والمبدل غير باطل، والباطل وهو عرضية وجوبيهما غير لازم، وذلك لكفاية المحبوبية والمصلحة في صحة المبدل وعدم احتياجها الى الامر حتى يلزم عرضية وجوبي المبدل والبدل، بل يلزم عرضية صحتهما، وهو مما لامحذور فيه. بل يمكن نسبة بقاء المصلحة وعدم ارتفاعها بارتفاع الالزام الى المشهور أيضاً الذين نسبت اليهم صحة الوضوء الحرجي، اذ لو كان المرفوع بدليل رفع الحرج التكليف وملاكه معاً لم يكن حينئذ لصحة الوضوء الحرجي ونحوه وجه، اذ المفروض ارتفاع كل من الامر وملاكه مع وضوح اعتبار أحدهما في صحة العبادة.

وكيف كان فقد ظهر مما بينا ضعف ما عن شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) من « أنه لادليل على بقاء الملاك والمحبوبية بعد ارتفاع الالزام الذي هو الكاشف عنهما » وجه الضعف ما عرفته من دليلية نفس الامتنان على بقائهما، ومع الشك في بقائهما يجري استصحابهما ويترتب عليه جواز التقرب بهما.

نعم يعتبر في بقاء الملاك والمحبوبية في موارد ارتفاع الاحكام امتناناً أن لايرد

. . . .

. . . .

فيها نهي كموارد الضرر ، فان الماء اذا كان مضراً كانت الطهارة المائية منهياً عنها ، والنهي يستدعي المبغوضية المنافية للمحبوبية المتوقفة عليها العبادة ، فيقتضي الفساد ، وليس فيه ما يقتضي الصحة من أمر أوملاك .

وبالجملة : فالمعتبر في بقاء الملاك عدم ورود نهي في المورد ، ولذا يفرق بين الضرر والحرج بصحة العبادة مع الثاني دون الاول .

المبحث السابع : أن المرفوع لما كان حكماً شرعياً مترتباً على فعل المكلف بما هو فعله ، حيث ان متعلقات الاحكام الشرعية هي أفعال المكلفين بما هي أفعالهم ، فلايصح أن يرفع بحديث الرفع الا الحكم المترتب على الفعل بما هو صادر عن المكلف ، فلولم تلاحظ في الاثر الشرعي ترتبه على فعل المكلف بهذه الحيثية، بل لوحظ ترتبة عليه بمطلق وجوده وان صدر عن غير مكلف بل غير انسان لم يصح نفيه بحديث الرفع في حال أصلا ، نظير ملاقاة جسم طاهر لنجس أومتنجس مع الرطوبة ، فان الملاقاة مطلقاًسواء كان موجدها مكلفاً أم صبياً ، بل حيواناً أو ريحاًتوجب النجاسة، وكذا خروج المني من البدن ، والتقاءالختانين،وفوت الفرائض التي لها قضاء ، فان الجنابة تترتب على الاولين من دون لحاظ كون الخروج والالتقاء فعل المكلف ، فلوخرج المني حال النوم ، أوحصل التقاء الختانين اكراهاً أو بفعل ثالث لم يصح أن يتمسك لعدم سببيتهما للحدث الاكبر بحديث الرفع ، اذلم يلاحظ في سببيتهما له فعل المكلف. وكذا لم يلاحظفي وجوب قضاء الصلاة والصوم الا الفوت وان لم يستند الى فعل المكلف ، فلوفات أداؤهما اكراهاً أونسياناً أوحال النوم بدون سبق النية في الصوم وجب قضاؤهما ، ولايصح التشبث

. . . .

. . . .

بحديث الرفع لنفي وجوبه .

ومما ذكرنا يظهر :أنه لاحاجة الى التمسك بالاجماع لخروج حكم تنجس الملاقي للنجس أوالمتنجس عن حديث الرفع كمانسب الى المحقق النائيني(قده) لما عرفت من أن خروج ذلك ونظائره عنه موضوعي لاحكمي حتى نحتاج في خروجها عنه الى التشبث بالاجماع .

المبحث الثامن : أن البراءة العقلية لما كان ملاكها نفي العقاب اختصت بالتكاليف الالزامية ، لاختصاص العقاب بها ، فلاتجري في غير الالزاميات .

وأما البراءة الشرعية، فان كان الحكم المشكوك غير الالزامي من التكاليف الاستقلالية كاستحباب صوم يوم خاص أوصلوات مخصوصة في أوقات معينة كالصلوات الواردة بطرق ضعيفة في ليالي الشهور الثلاثة المعظمة بكيفيات خاصة فلاتجري فيه، اذ الغرض من رفع الحكم في مرحلة الظاهر عدم وجوب الاحتياط ، وهذا غير حاصل في التكاليف الاستقلالية ، اذ لاشك في استحباب الاحتياط عند الشك في استحباب شيء ،وهذا كاشف عن عدم ارتفاع التكليف المحتمل في مرحلة الظاهر ، فلايشمله حديث الرفع . وهذا بخلاف التكاليف الضمنية، فالامر بالاحتياط عند الشك فيها وان كان ثابتاً بلا كلام ، الا أن اشتراط العمل المشتمل عليه به مجهول، فتجري البراءة في شرطيته، اذ لو كان شرطاً لما جاز الاتيان بالمركب فاقداً له بداعي الامر .

استطراد : قد اشتمل حديث الرفع على الحسد والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق، وقد احتمل أن يكون المرفوع المؤاخذة على هذه الامور. لكنه ضعيف ، لان الرفع تشريعي، والمؤاخذة أمر تكويني ، واستحقاقها حكم

. . . .

. . . .

عقلي، وليس شيىء منهما مماتناله يد التشريع وضعاً ورفعاً ، والمناسب للرفع هنا هو الحرمة التي تقتضيها هذه الثلاثة ، فهي التي رفعت منة على هذه الامة.

لايقال : ان متعلق التكليف وجوبياً كان أم تحريمياً لابد أن يكون اختيارياً للمكلف ، والحسد من الصفات الرذيلة النفسانية غير الاختيارية ، فلا حرمة لها ولو اقتضاه حتى يرفعها الحديث .

فانه يقال : نعم ، لكن مباديها اختيارية ، فيمكن تعلق التحريم بالحسد باعتبار اختيارية مباديه ، فالحسد يقتضي جعل الحرمة ، والشارع منة على الامة منع عن تأثيره في مقتضاه، لكن المرفوع حرمة نفس الحسد لاآثاره العملية التي دلت النصوص على حرمة ترتيبها .

وكذا المرفوع في الطيرة، فانه حرمة التزام العرف بالتطير والتشأم وعدم الاقدام في أمورهم، فالحرمة التي جعلها العقلاء مانعة عن تمشية أمورهم وموجبة لصد مقاصدهم مرفوعة ـ أي غير ممضاة ـ شرعاً ، فليس لهم الاعتناء بالتطير في تعطيل أشغالهم وتعويق أعمالهم .

وكذا المرفوع في التفكر ،فانه فيه هو الحرمة أيضاً، يعني: أن حرمة الوسوسة في أمر الخلقة على احتمال، أوفي أمور الخلق وسوء الظن بهم على احتمال آخر مرفوعة، واحتمال كون المرفوع وجوب التحفظ وصرف الذهن واجالة الفكر في أمور غير مرتبطة بأمر الخلقة بعيد ، للاحتياج الى التقدير ، مع أن الرفع أسند الى نفس هذه الأمور الثلاثة لا الى أمر آخر .

ومنها(١): حديث الحجب(٢)، وقد انقدح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع(٣).

---

٢ : حديث الحجب

١) أي : ومن الروايات المستدل بها على البراءة : حديث الحجب.

٢) رواه الصدوق في توحيده عن الامام الصادق عليه السلام كما في الوسائل[1] هكذا: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» ولكن رواه في الكافي[2] بدون كلمة «علمه». وأما سنده فقد عبر عنه في القوانين والفصول بالموثق، ولعله لاستظهار أن «أبا الحسن زكريا بن يحيى» الواقع في سنده هو الواسطي أو التميمي الثقتان، ولكن لم يحصل وثوق بكونه أحدهما مع كثرة من سمي بزكريا بن يحيى ووحدة طبقة أكثرهم وعدم ثبوت وثاقة جلهم كما في كتب الرجال وان استظهر في جامع الرواة[3] أنه هنا هو الواسطي من دون بيان منشأ الاستظهار، فيشكل حينئذ عد الحديث موثقاً أو حسناً، ولعله لما ذكرنا قال العلامة المجلسي في مرآة العقول : «ان الحديث مجهول».

٣) يعني : أن الالزام المجهول مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، وتوضيحه يتوقف على بيان مفردات الحديث، وهي الحجب والعلم والوضع.

أما الحجب فهو لغة بمعنى الستر، والمحجوب هنا هو الحكم الشرعي الواقعي المجهول لا الملاكات والمقتضيات، حيث ان وظيفة الشارع من حيث

---

١) الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨.
٢) أصول الكافي، ج ١، ص ١٦٤، الحديث : ١.
٣) ج ١ ص ٣٣٤.

. . . .

انه شارع بيان الاحكام، وحجب الحكم يتحقق تارة بأمره حججه عليهم السلام بعدم تبليغه الى العباد، وأخرى باختفائه عنهم بعد تبليغه، لمعصية العصاة المانعة عن وصوله الى المكلفين .

وأما العلم، فالمراد به حيث يطلق في الروايات وغيرها هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، لا كل اعتقاد جازم وان كان مخطئاً .

وأما كلمة « وضع » فان تعدت بحرف الاستعلاء دلت على جعل شيء على شيء واثباته عليه، وان تعدت بحرف المجاوزة دلت على معنى الاسقاط والاحطاط كقوله تعالى : «وضع عنهم اصرهم » أي أسقطها عنهم ، و« وضع عنه الدين» أي : أبرأه عن الدين وأسقطه عن ذمته ، ومن المعلوم أن اسقاط الحق عن الذمة فرع استقراره فيها .

وقد ظهر مما ذكرنا تقريب الاستدلال بالحديث على البراءة، حيث انه يدل على أن الحكم الواقعي المجهول قد وضعه الشارع عن العباد ورفعه عنهم فعلا، فيكون المراد بحجبه عدم وصوله، سواء كان بعدم بيانه أم باخفاء الظالمين له، ومن الواضح أن المرفوع ليس نفس الحكم الواقعي المجهول، لاستلزامه التصويب ، فلابد أن يكون الموضوع عن العباد ايجاب الاحتياط ، وبهذا التقريب يتم دلالة الحديث على البراءة بحيث يصلح للمعارضة مع أدلة المحدثين على الاحتياط المقتضية لاشتغال الذمة بالتكاليف الواقعية المجهولة . بل هذا أظهر في الدلالة على البراءة من حديث الرفع ، اذ المراد بالموصول هنا لامحالة واحد وهو الحكم ، بخلاف الموصول في « ما لايعلمون » كما تقدم .

هذا تقريب الاستدلال به على البراءة في الشبهات الحكمية . وأما تعميمه للشبهات الموضوعية فبما أفاده المصنف في حاشية الرسائل بقوله: «يمكن شموله

الا أنه(١) ربمـا يشكل بمنع ظهوره في وضع مالا يعلم

للشبهة الموضوعية أيضاًبأن المراد من الموصول هوخصوص الحكم المحجوب علمه مطلقاً ولو كان منشأ الحجب اشتباه الامور الخارجية ، ولايحتاج مع ذلك الى تقدير ، فان الحكم مطلقاً بنفسه قابل للرفع والوضع (*) فافهم » .

١) أي : الا أن الاستدلال يشكل، والمستشكل هوشيخنا الاعظم، حيث قال بعد تقريب الاستدلال : « وفيه : أن الظاهر ممـا حجب الله علمه مالم يبينه

(*) لااشكال في ذلك، انما الاشكال فيصحة اسناد الحجب اليه تعالى في الشبهات الموضوعية مع كون « حجب » بصيغة المعلوم ، ضرورة أنه سبحانه وتعالى ليس حاجباً للحكم فيها ، بل الحاجب له هي الامور الخارجية . نعم يتجه التعميم بنـاء على كونه بصيغة المجهول ، لكنـه ليس كذلك . فدعوى اختصاص الحديث حينئذ بالشبهات الحكمية قريبة جداً ، ولعل أمره (قـده) بالفهم اشارة الى هذا .

بل يمكن أنيقال: انه سبحانه وتعالى لم يحجب شيئاً من الاحكام الشرعية عن العباد، وبين جميعها للحجج الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين حتى أرش الخدش كما فيالنصوص، فالمحجوب علمه عنالعباد أجنبي عن الاحكام الفرعية ومغاير لها كوقت ظهورالامام الثانيعشر عجل الله تعالى فرجه الشريف ، فان علمه محجوب عنالعباد، ووجوبالفحص عن ذلك موضوع عنهم. وعليه فحديث الحجب أجنبي عن أدلة البراءة ، فالاستدلال بـه على البراءة مطلقـاً حتى في الشبهات الحكمية مشكل جداً ، وهذا الاشكال لايجري في سائرأدلة البراءة ، لعدم اسناد الحجب فيها اليه جل شأنه ، بل المدار فيها هوعدم العلم بالحكم سواء كان الجهل به لمفسدة في اظهار الحجج عليهم السلام لـه أم لاخفاء العصاة اللئام له .

من[1] التكليف ، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه[2] ، لعدم أمررسله بتبليغه ،

للعباد ، لاما بينه واختفى عليهم من معصية من عصى الله في كتمان الحق أوستره . . . الخ » وحاصله : المناقشة في ما تقدم بيانه في معنى الحجب ومنع عمومه ، توضيحه : أن اختفاء الحكم قد يستند الى وجود مصلحة في اخفائه أومفسدة في اظهاره، وقد يستند الى انطماس أدلة الاحكام من جهة تقصير العصاة اللئام ، ومحل البحث في البراءة هوالثاني ، وحينئذ فنقول : اذا كان الحديث دالا على أن الحكم اذا اختفى علمه عن العباد ـ لاجل طروء الحوادث الخارجية ـ مع بيانه وصدوره عنهم عليهم السلام كان ذلك الحكم موضوعاً عنهم، فقدتم الاستدلال به .

وأما اذا كان دالا على أن الحكم اذا اختفى علمه عن العباد وكان اختفاؤه عنهم مستنداً الى عدم اظهاره لهم أصلا ، فهوأجنبي عن البراءة ، فان الحكم حينئذ باق على انشائيته ولم يصل الى مرتبة الفعلية، ومن المعلوم أن ظاهر الحديث الشريف بقرينة نسبة الحجب الى نفسه تعالى هوهذا الاحتمال الثاني ، فمعناه: أن مالم يبينه الله للعباد فهو موضوع عنهم ، وأما ما بينه واختفى علينا بسوء أعمالنا فلايصدق أنه تعالى حجب علمه علينا، اذ الحاجب حينئذ غيره، فلايكون موضوعاً عن العباد ، فلايصح الرجوع فيه الى هذا الحديث ، كما لايصح الرجوع اليه في حكم شك في كونه من قبيل القسم الاول أوالثاني ، لعدم صحة الرجوع الى الدليل مع الشك في موضوعه .

١) كما هوالمطلوب في البراءة ، و« بدعوى » متعلق بـ « يشكل » وبيان له وقد عرفته، وضمير « ظهوره » في الموضعين راجع الى حديث الحجب .

٢) أي: على ما لايعلم من التكليف، وضمير «بتبليغه» راجع الى الموصول

حيث انه بدونه[1] لما صح اسناد الحجب اليه تعالى (*) .

ومنها[2] قوله عليه السلام : « كل شيىء لك حلال حتى تعرف

في « ما تعلقت » المراد به الحكم الذي منع اطلاع العباد عليه .

١) الضمير للشأن، وضمير«بدونه» راجع الى منعه تعالى اطلاع العباد عليه، وحاصله : أن حجب الله تعالى لايصدق الا في صورة عدم أمره تعالى رسله بالتبليغ ، اذ الحكم الذي أمر رسله بتبليغه لايصدق عليه أنه تعالى حجبه عن العباد كما هو واضح ، فهذا الحديث الشريف لايصلح لان يكون مستنداً لاصل البراءة .

٣ ـ حديث الحل

٢) أي : ومن الروايات المستدل بها على البراءة قوله عليه السلام .... ، والظاهر أن المصنف اعتمد في نقل هذا الحديث بالمتن المذكور على ما استدل به شيخنا الاعظم تارة في الشبهة الحكمية التحريمية في تعقيب كلام السيد الصدر بقوله : « كما في قوله عليه السلام في رواية أخرى : كل شيىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام » وأخرى في الشبهة الموضوعية التحريمية بقوله:

(*) ولو سلم دلالة الحديث على البراءة لاختص بالشبهات الحكمية ، لاختصاص منشأ الشك بمقتضى اسناد الحجب اليه تعالى بعدم بيان الشارع ، وعدم شموله لما اذا كان منشأ الشك الامور الخارجية، لعدم كون الحجب حينئذ مستنداً اليه جل وعلا ، ومجرد قدرته سبحانه على رفع جهل العبد تكويناً في الشبهات الموضوعية لايصحح اسناد الحجب اليه عظمت آلاؤه .

فالمتحصل : أن الحديث الشريف لو سلمت دلالته على البراءة لاختص بالشبهات الحكمية .

. . . .

« للاخبار الكثيرة في ذلك ، مثل قوله عليه السلام : كل شيىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام » ولكن الروايات الواردة بهذا المضمون في جوامع الاخبار تغاير ما نقله الشيخ والمصنف قدس سرهما .

فمنها: صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام : « كل شيىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[1] وقريب منها سائر روايات الباب .

نعم احتمل شيخنا المحقق العراقي: أن ماذكره الشيخ هو مضمون رواية عبدالله بن سليمان عن الصادق عليه السلام: «كل شيىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة »[2] .

وكيف كان ، فتقريب الاستدلال بما في المتن على البراءة أن يقال : ان قوله عليه السلام : « حتى تعرف » قيد للموضوع ـ وهو شيىء ـ ومعناه : أن كل شيىء مشكوك الحل والحرمة حلال، سواء كان منشأ الشك فقد النص أم اجماله أم تعارضه أم اشتباه الامور الخارجية ، وعليه فشرب التتن المشكوك حكمه من حيث الحل والحرمة حلال، وكذا شرب المائع المردد بين الخل والخمر.

هذا بيان اجمالي للاستدلال بهذا الحديث على البراءة، ولما كان ظاهره بقرينة قوله: «بعينه»ـ الذي هو قيد احترازي عن معرفة الحرام لا بعينه ـ اختصاصه بالشبهات الموضوعية أي التي كان الجهل بحرمتها ناشئاً من الجهل بعناوينها مع العلم بأصل الحرمة، وأن الامام عليه السلام بصدد بيان حكم الحرام الذي علم حرمته، لكنه لم يعلم هو معيناً، لا بيان حكم نفس الحرمة اذا كانت مشكوكة ، فلا يشمل

---

١) الوسائل ، ج ١٢، ص ٥٩ ، الحديث : ١، وفي الفقيه اضافة « يكون » قبل « فيه » .

٢) الوسائل ، ج ١٧ ، باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ، الحديث : ٢ .

أنه حرام بعينه » (*) حيث دل على حلية مالم يعلم حرمته مطلقاً

الحديث الشبهات الحكمية ، اذ الشك في حرمة شرب التتن مثلا ليس من أفراد الشك في الحرمة بعينها ، وانما هوشك في أصل الحرمة .

كما أن ظاهر الحديث أيضاً بقرينة قوله : « حتى تعرف الحرام » اختصاصه بالشبهات التحريمية ، وأن الحكم بحلية الشيء مختص بما اذا تردد حكمه بين الحرمة وغير الوجوب، فلايشمل الشبهات الوجوبية يعني ما اذا تردد حكمه بين الوجوب وغير الحرمة .

وبالجملة: فلما كان ظاهر الحديث اختصاصه بالشبهات الموضوعية التحريمية تصدى المصنف لتعميمه أولا للشبهات الحكمية التحريمية ثم للشبهات الوجوبية. أما التعميم الاول فهو الذي أشار اليه بقوله : « مطلقاً ولو كان ... الخ» وتوضيحه: أن الحديث يدل على حلية مالم يعلم حرمته مطلقاً يعني سواء كان عدم العلم بحرمته ناشئاً من عدم العلم بعنوانه وأنه من أفراد المحلل ، أومن أفراد المحرم مع العلم بأصل الحرمة كالمائع المردد بين الخل والخمر مع العلم بأصل حرمة الخمر ، أم ناشئاً من عدم الدليل على الحرمة أم من تعارض ما دل على حرمته مع ما دل على حليته أم غيرذلك ، ويجمع الكل عدم العلم بالحرمة مهماكان منشؤه .

ولعل المصنف (قده) اقتبس هذا التعميم من كلام السيد الصدر (قده) في شرح الوافية ، حيث قال ـ فيما حكى عنه الشيخ الاعظم ـ «فصار الحاصل : أن ما اشتبه حكمه وكان محتملالان يكون حلالا ولان يكون حراماً فهوحلال» هذا وأما التعميم الثاني فسيأتي .

(*) الاستدلال بهذا الحديث لاثبات الاباحة الشرعية الظاهرية منوط بأمور:

ولو كان[1] من جهة عـدم الدليل على حرمته ،

١) بيان للاطلاق ، يعني : ولو كان عدم العلم بحرمته من جهة عدم الدليل عليها، وهذا هو التعميم الاول ، وقد عرفت توضيحه بقولنا : أما التعميم الاول فهو الذي . . . الخ .

الاول: ترادف لفظي «الحلال والمباح» وذلك غير ثابت،لشيوع استعمال الحلال فيما يقابل الحرام من الاحكام الثلاثة، فيراد بالحلال حينئذ معناه اللغوي وهو الارسال وعدم المنع من ارتكابه سواء كان مباحاً بالمعنى الاخص كماهو المقصود هنا أم مستحباً أم مكروهاً ، فارادة الاباحة بمعناها الاخص من لفظ الحلال موقوفة على قرينةوهي مفقودة .

الثاني : شمول الحديث للشبهـة الحكمية والموضوعية معاً ، وهو أيضاً غير ثابت ، بل الثابت خلافه ، لاختصاص هذا المضمون في الروايات بالشبهة الموضوعية وعدم الظفر في جوامع الاحاديث برواية مطلقة دالة على حلية كل شيء مشكوك الحل والحرمة بدون التطبيق على الشبهة الموضوعية كما اعترف به بعض الاعاظم (قده) وان كان ظاهر كلام الشيخ الاعظم في أول المسألة الرابعة في الشبهة الموضوعية التحريمية وصريحه في الاستدلال على البراءة بالاخبار وجود الرواية المزبورة مجردة عن التطبيق المذكور ، والمصنف (قده) نقلها أيضاً كذلك. لكنها على فرض وجودها من الشواذ التي لايمكن الاستناد اليها .

الثالث: أن الاباحة الشرعية الظاهرية من الحكم الظاهري الذي تقدم في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري امتناع الالتزام به .

وعليه فالمراد بالحلال هو ما لامنع من ارتكابه، لعدم تنجز الحكم الواقعي المجهول، فالعقل بمقتضى حكمه بقبح العقاب بلابيان يرخصه في الارتكاب.

. . . .

. . . .

والحاصل: أن دلالة الحديث على الاباحة الشرعية الظاهرية منوطة بالالتزام بالحكم الظاهري الذي قد مرحاله سابقاً.

ثم ان ما في المتن يحتمل أن يكون صدر رواية مسعدة بناء على النسخة الخالية عن ضمير الفصل، ولكنه بقرينة ما في ذيله من الامثلة المذكورة مختص بالشبهة الموضوعية كسائر روايات الباب، لان قوله عليه السلام: «وذلك مثل الثوب» كالصريح في تطبيق الصدر عليها، بل يمكن منع صلاحيته لاثبات قاعدة الحل حتى في الشبهات الموضوعية أيضاً، لاجنبية الامثلة عن قاعدة الحل الموجبة لاجمال الصدر كما هو واضح، وعليه فالاشكال في هذه الرواية من جهتين: احداهما من ناحية عدم التوفيق بين الصدر و الامثلة، والأخرى من جهة وجود قرائن توجب اختصاص الصدر بالشبهة الموضوعية، فينبغي التكلم هنا في مقامين:

الاول: في التوفيق بين الصدر وما في الذيل من الأمثلة، وقد ذكروا له وجوهاً:

الاول: ما أفاده المصنف (قده) في حاشية الرسائل بقوله: «لكن يمكن أن يقال: انه ليس ذكرها للمثال، بل انما ذكرت تنظيراً لتقريب أصالة الاباحة في الاذهان، وأنها ليست بعادمة النظير في الشريعة المقدسة، فقد حكم بملكية الثوب والعبد مع الشك فيها بمجرد اليد، وبصحة العقد على الامرأة التي شك أنها من المحارم بالنسب والرضاع بمجرد أصالة عدمهما» وهذا التوجيه وان كان مبيناً للصدر ورافعاً لاجماله ومصححاً للاستدلال بعمومه حينئذ للشبهة الحكمية أيضاً، لكن أصل هذا الحمل لاقرينة عليه، لان قوله عليه السلام: «وذلك مثل الثوب» كالصريح في تطبيق الصدر على الذيل وجعله من مصاديق قاعدة

. . . .

. . . .

الحل .

وبالجملة : ظهور الحديث في صغروية الامثلة المذكورة في ذيله لقاعدة الحل مما لاينكر .

لكن يشكل أيضاً كونها أمثلة لها بأنها وان كانت من الشبهات الموضوعية لكن الاصل الجاري فيها ليس هو أصالة الحل كما هو ظاهر، فلابد من الالتزام اما باجمال الحديث واما بكون المستفاد منه قاعدة اليد كما سيأتي بيانه انشاءالله تعالى .

الا أن يقال: ان نفس حكومة الاصول الجارية في الا مثلة على أصالة الحل قرينة على عدم تطبيق قاعدة الحل على الامثلة، وعليه فتوجيه المصنف (قده) في حاشية الرسائل وجيه ، ولايعارضه ظهور قوله عليه السلام: « وذلك» في تطبيق الصدر على الذيل ، لاقوائية ظهور الذيل منه ، وعليه يكون الصدر في مقام ضرب قاعدة كلية في جميع الشبهات من الموضوعية والحكمية، فالاستدلال به على البراءة في كلتا الشبهتين في محله. الا أن يستشكل في عمومه للشبهة الحكمية بكلمة « بعينه » الظاهرة في اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية ، فتدبر .

الثاني : ما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) من « أن التنافي بين الصدر والامثلة انما هو مع البناء على كون الصدر انشاء للحلية في الامثلة المزبورة، وأما بناء على كونه حاكياً عن انشاءات الحلية في الموارد المزبورة بعناوانات مختلفة من نحو اليد والسوق والاستصحاب ونحوها من العناوين التي منها عنوان مشكوك الحل والحرمة فلايرد اشكال ، اذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحلية الظاهرية فيها

. . . .

. . . .

بعنوانات مختلفة ، غير أنه جمع الكل ببيان واحد »[١] .

ويرد عليه ـ مضافاً الى أن شأن الشارع انشاء الاحكام وتشريعها وان كان بلسان الاخبار لا الاخبار والحكاية عنها ـ أن لازمه خلو الحديث عن مورد يثبت له الحل بعنوان كونه مشكوك الحل والحرمة . توضيحه : أنه بناء على ما أفاده (قده) من كونه الصدر حاكياً عن الحلية الثابتة في الموارد المتعددة بعناوين مختلفة كاليد والسوق والاستصحاب والمشكوك بما هو مشكوك يلزم أن لايذكر الامام عليه السلام مورداً لقاعدة الحل، ضرورة أن مستند الحل في الامثلة المذكورة اما قاعدة اليد واما الاقرار واما الاستصحاب، وليس الحل في شيىء منها مستنداً الى قاعدة الحل، بأن يكون الحل ثابتاً فيه بعنوان مشكوك الحل والحرمة، ومع عدم ذكر مثال لها في تلك الامثلة كيف يصح حمل الصدر على الحكاية عن الحلية المترتبة على العناوين المختلفة التي منها مشكوك الحكم ، اذ يلزم حينئذ خلو الحديث عن مورد لحلية المشكوك بما هو مشكوك الحكم، مع أن الصدر متكفل للحلية بهذا العنوان .

وبالجملة : فحمل صدر الرواية على الأخبار والحكاية بلاموجب .

نعم يمكن أن يقال : ان الرواية في مقام انشاء الحل لكل شيىء لم يعلم حرمته سواء كان عدم العلم موضوعاً للحكم بالحلية ، أم مورداً له بأن لوحظ عدم العلم حاكياً عما يكون موضوعاً ومورداً له ، وحينئذ ينطبق الصدر على جميع الأمثلة التي تجري قاعدة اليد في بعضها ، والاستصحاب في الاخر، وغيرهما في سائرها، فالمشار اليه في قوله : « وذلك » هو الحل المجعول للشيىء الذي

١) نهاية الافكار ، ج ٣ ، ص ٢٤٣ .

. . . .

. . . .

لم يعلم حرمته، هذا . لكن يبقى الاشكال في عدم ذكر مثال لقاعدة الحل على حاله ، مضافاً الى الاشكال في جعل الشك موضوعاً ومورداً بلحاظ واحد ، كما لايخفى .

الثالث: ما أفاده الفقيه الهمداني (قده) في حاشيته على الرسائل من أن: « غرضه عليه السلام : بيان أن الموضوعات التي يبتلي بها المكلف جميعها من المشتبهات التي لايعلم واقعها ، ومع ذلك لاينبغي الاعتناء بالشك في شيء منها مالم يعلم كونه حراماً بطريق علمي أوما يقوم مقامه من بينة ونحوها ، فهذه الامثلة بملاحظة كونها مورداً لقاعدة اليد وأصالة الصحة تندرج في موضوع هذه القاعدة الكلية التي بينها الامام عليه السلام ، وهي عدم الاعتناء بالشك في الحرمة مالم تثبت، وعند الاغماض عن هذين الاصلين تكون هذه الموارد مما قام على حرمتها ما هو مثل البينة وهو الاصول الموضوعية الثابت اعتبارها بالادلة الشرعية ، فلاحظ وتدبر»[1] .

ولكنه كسابقيه لايخلو من مناقشة، اذ الصدر وان كان انشاء لا اخباراً ، ولكن استفادة تشريع قاعدة الحل بهذه الكلية التي أفادها ممنوعة ، ضرورة أن الحلية قد شرعت في مثال الثوب باليد وفي العبد بالاقرار أويد سيده الاول ، وفي سائر الامثلة بأمور أجنبية عن قاعدة الحل كالاستصحاب ، وعدم كون اعتبار الاستصحاب واليد مستنداً الى هذه الكلية، بل الى مادل عليها بالخصوص .

مضافاً الى امتناع استفادة القاعدة الكلية من الصدر من جهة أخرى أشرنا اليها آنفاً ، وهي امتناع الاهمال في مقام الثبوت والجعل ، فان الشك بلاحظ

١) حاشية الرسائل ، ص ٦٨ .

. . . .

. . . .

موضوعاً في أصالة الحل ومورداً في قاعدتي اليد والاقرار ، ولاجامع بين اللحاظين. كما أن الشك في الاستصحاب وان كان موجوداً وجداناً، لكنه معدوم تعبداً ، لان مفاد مثل «لاتنقض» كما سيجيىء ان شاءالله تعالى في محله هو البناء العملي على المتيقن السابق والغاء الشك تعبداً ، ومن المعلوم أن الحكم على الشك بمعنى اعتبار بقائه حال الحكم عليه كما في غير الاستصحاب من الاصول مغاير لاعتبار عدمه حاله كما في الاستصحاب ، اذ لاجامع بين اعتبار البقاء والعدم ، فتدبر .

ويحتمل أن يكون الصدر دليلا على اعتبار قاعدة اليد ، بتقريب : أن قوله عليه السلام : « لك » ظرف مستقرصفة للشيىء ، و« حلال » خبر « كل شيىء » والمعنى : أن كل شيىء يكون تحت يدك واستيلائك فهو حلال مالم ينكشف الخلاف علماً أوتعبداً ، فالاستيلاء سبب محلل ، ولذا يحكم باباحة تصرف مالك الدار فيما وجده فيها مع عدم علمه بكونه من أمواله . ويشهدلهذا بعض الامثلة المذكورة في الرواية . والنسخة المشتملة على ضمير الفصل - أي « هو لك » - أظهر فيما ادعيناه . ولكن عويصة التطبيق تمنع عن الالتزام به ، اذ لاربط لبعض الامثلة المحكوم عليه بالحل بقاعدة اليد ، وتوجب اجمال الصدر، فما في رسائل شيخنا الاعظم (قده) من صلاحية الصدر والذيل لاثبات قاعدة الحل مع اعترافه بعدم ارتباط الامثلة بها لايخلو من خفاء، اذ مع جعل الامثلة تطبيقاً للصدر- لاتنظيراً له كما ذهب اليه المصنف - فلامحالة يسقط عن الظهور، فلاحظ .

ولعل ما تقدم من توجيه المصنف أظهر، حيث جعل الصدر مستقلا لبيان قاعدة

. . . .

. . . .

الحل، والامثلة غير موجبة لاجماله، لانها حينئذ نظائره لاامثلته ، اذ المفروض عدم تطبيق الصدر عليها ، وقد تقدم ما يؤيد ذلك بل يدل عليه ، فلاحظ .

هذا تمام الكلام في المقام الاول .

المقام الثاني : في وجود قرائن على اختصاص مفاد الصدر بالشبهة الموضوعية لو سلم ظهوره في اثبات الحلية الظاهرية للمشكوك :

أولاها : قوله عليه السلام : « بعينه » وحمله على كونه تأكيداً للمعرفة والعلم كما لعله ظاهر الرسائل خلاف الظاهر ، والعجب من المصنف (قده) أنه مع انكاره لهذا الحمل في فوائده [1] وجعل كلمة « بعينه » حالا من ضمير « انه » الراجع الى الشيىء ليكون من قيود الموضوع وموجباً لقوة ظهور الحديث في خصوص الشبهة الموضوعية استدل به في المتن على أصالة الحل في كلتا الشبهتين.

ثانيتها : ما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) من «أن القدر المتيقن في مقام التخاطب هو الشبهة الموضوعية ، ومعه لا يبقى عموم لقوله عليه السلام : كل شيىء لك حلال للشبهة الحكية » وهذا متين. ولا يرد عليه ما يدعى من اختصاص ذلك بما اذا كان العموم اطلاقياً ، والمفروض أن دلالة « كل » على العموم وضعية ، فعموم الحديث باق على حاله بلا اشكال ، وذلك لان القدر المتيقن لو كان كالقرينة الحافة بالكلام بحيث يصح للمتكلم الاعتماد عليه في بيان مرامه كان صالحاً لتقييد المطلق وتخصيص العام من دون فرق في ذلك بين كون الشمول وضعياً واطلاقياً ، فلو قال : « قلد الفقهاء » مثلا وكان المتيقن ممن يجب تقليده هو خصوص عدولهم صح الاعتماد عليه في تخصيصهم بالعدول .

---

١) المطبوعة مع حاشية الرسائل ص ٣١٦ .

. . . .

. . . .

ثالثها : أن قوله عليه السلام : « أوتقوم به البينة » قرينة على اختصاص القاعدة بالشبهة الموضوعية ، اذ لايعتبر في رفع اليد عن أصالة الحل في الشبهة الحكمية قيام البينة أوحصول العلم بالحكم ، بل يكفي قيام الحجة عليه مهما كانت. والمناقشة فيه بما في تقريرات بعض الاعاظم مدظله من «أن البينة ليست بمعناها المصطلح بل بمعناها اللغوي وهو مايتبين به الشيء، فيكون المراد منها مطلق الدليل كما هو المقصود من قوله تعالى : أولو كنت على بينة من ربي، فلاقرينية لقوله عليه السلام : أوتقوم به البينة على ارادة خصوص الشبهات الموضوعية، اذ المراد حينئذ: أن الاشياء كلها على الاباحة حتى تستبين أي تنفحص وتستكشف أنت حرمتها ، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلاتفحص واستكشاف، ولايلزم تخصيص في الموثقة على هذا المعنى، لان البينة المصطلحة والاقرار وحكم الحاكم والاستصحاب وغيرها من الادلة كلها داخلة في البينة بهذا المعنى»[1] مندفعة أولا : بأن ما أفيد من «حصول العلم تارة بالتفحص والاستكشاف وأخرى بقيام دليل من الخارج » مبني على كون« تستبين » بصيغة الخطاب ، ولم نظفر عليه بعد المراجعة الى مصادر الحديث كالكافي والتهذيب والوافي والوسائل[2] فالظاهر أنه بصيغة الغائب كما هو المعروف ، فيكون المراد بالغاية حصول العلم بأي سبب كان أوقيام البينة .

وثانياً : بأنه ان أريد بالبينة معناها اللغوي ـ وهو ما يبين الشيء ـ لزم

١) مصباح الاصول ، ج ٢ ، ص ٢٧٤ .

٢) الكافي ، ج ٥ ص ٣١٣ ، التهذيب ، ج ٧ ص ٢٢٦ ، الوافي ج ٣ ، ص ١٤ . الوسائل ، ج ١٢ ص ٦٠ ، والكل متفق على ما هو الموجود في الوسائل.

. . . .

. . . .

اتحاد المعطوف والمعطوف عليه، وكون غاية الحل شيئاً واحداً وهو العلم، لان مقتضى اشتراك « البينة » و« يستبين » مادة هو اعتبار انكشاف الواقع في في البينة بالعلم ، فكأنه قيل : الاشياء على هذا حتى يعلم غير هذا أويقوم به العلم ، ومن المعلوم لغويته ومنافاته لما يقتضيه العطف من المغايرة ، وأجنبية العطف التفسيري عن المقام أيضاً ، لوضوح أظهرية « يستبين » من « البينة » فصون كلام الحكيم عن اللغوية ، وظهور العطف في المغايرة خصوصاً مع كون العاطف كلمة (أو) يقتضيان رفع اليد عن معناها اللغوي ، وحملها اما على مطلق الدليل كما في التقرير المزبور ، واما على معناها المصطلح عليه وهو شهادة رجلين عدلين ، ولو لم يكن هذا أظهر من الاول فلاأقل من مساواته له ، وهي توجب اجمال الذيل ، فلاينعقد للصدر عموم حتى يستدل به على قاعدة الحل في كلتا الشبهتين ، بل المتيقن حينئذ هو الشبهات الموضوعية .

لكن الحق عدم وصول النوبة الى الاجمال، لان الظاهر من لفظ «البينة» هو شهادة رجلين عدلين بحيث تتبادر منها عند الاطلاق كما يدل عليه النصوص الواردة في باب الأشهاد على الطلاق والنكاح والحدود :

فمنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «جاء رجل الى علي عليه السلام ، فقال : يا أمير المؤمنين اني طلقت امرأتي، قال عليه السلام : ألك بينة ؟ قال : لا ، قال : اغرب »[1] فان أمره عليه السلام بالبعد عنه الدال على عدم وقوع الطلاق بدون البينة وعدم سؤال الرجل عن معنى البينة يدل على وضوح معناها عند الرجل. وقد حكى محمد بن مسلم فعل

١) الوسائل ج ١٥ ، الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق ، الحديث ١ ، ٧ و ١٣ .

. . . .

. . . .

أمير المؤمنين عليه السلام بدون اسناده الى المعصوم عليه السلام في حديث آخر، وفيه: «فقال أمير المؤمنين عايه السلام : أشهدت رجلين ذوي عدل كما أمرك الله ، فقال : لا فقال : اذهب فان طلاقك ليس بشيء» .

ومنها : رواية العياشي في تفسيره عن أبي بصير ، قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : ان عمربن رياح زعم أنك قلت : لاطلاق الا ببينة ، فقال : ماأنا قلته بل الله تبارك وتعالى يقوله» .

ومنها : مارواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «انما جعلت البينة في النكاح من أجل المواريث»[1] ونحوها روايات أخرى من نفس الباب.

ودلالة هذه الروايات خصوصاً الصحيحة ورواية العياشي على أن المراد بالبينة والمرتكز منها في الأذهان في عهد صدور الروايات هو خصوص شهادة العدلين مما لاريب فيها، وليست هذه الدلالة مستندة الى قرينة ، وذلك لوضوح عدمها .

ولاينافي هذا الانصراف اطلاق البينة على الشهود الاربعة في حد الزنا ، مثل ماورد في خبر الحسين بن خالد عن أبي الحسن عليه السلام في رد المرجوم الهارب من الحفيرة ، قال عليه السلام : «ان كان هو المقر على نفسه ثم هرب من الحفيرة بعد ما يصيبه شيء من الحجارة لم يرد ، وان كان انما قامت علبه البينة وهو يجحد ثم هرب رد وهو صاغر حتى يقام عليه الحد»[2] حيث ان

---

١) الوسائل ، ج ١٤ ، الباب ٤٣ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه الحديث ٦ .

٢) الوسائل ، ج ١٨ ، الباب ١٥ من أبواب حدالزنا ، الحديث ١ .

. . . .

. . . .

المراد بالبينة فيها هو شهادة العدلين بشرط انضمام شهادة عدلين آخرين ، لا أنها أطلقت على شهادة أربع بما أنها بعض أفرادها حتى ينافي ما ذكرناه من انصرافها في عهدأمير المؤمنين عليه السلام الى خصوص شهادة العدلين . هذا لولم نقل بكون اللام فيها للعهد ، والافلاحاجة الى التوجيه المزبور، اذ المراد بها هو البينة المعهودة على الزنا التي هي شهادة أربع رجال ، فلم يبق لها اطلاق من أول الامر كي يوجه بما تقدم .

وبالجملة : فارادة غير العدلين من البينة بسبب القرينة لاينافي اطلاقها على العدلين بلاقرينة .

وأما الاستشهاد بالاية الشريفة على أنها بمعناها اللغوي ، فهو وان كان صحيحاً في نفسه ، اذ البينة فيها بمعنى العلم ، لارتباطه بالاصول الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها حصول العلم ، فهي فيها بمعناها اللغوي ، ولكن المدعى أنها ليست في عهد صدور الروايات بهذا المعنى، وقدعرفت ظهورها في خصوص المعنى المصطلح عليه .

رابعتها: ما أفاده بعض المدققين (قده) من اقتضاء التطبيق على الامثلة لاختصاص الصدر بالشبهة الموضوعية، وليس ذلك من تخصيص الوارد بالمورد، بل التطبيق بنفسه قرينة على الاختصاص، لكونه من القرينة المتصلة الحافة بالكلام المانعة من انعقاد ظهور للكلام في العموم .

وهو متين بعد الفراغ من حل معضلة التطبيق ، اذ المفروض عدم انطباق الصدر على شيىء من الامثلة كما عرفت في المقام الاول، فلاانطباق للصدر على الامثلة حتى تكون قرينة على الاختصاص .

وبعدم(١) الفصل قطعاً بين اباحته وعدم وجوب الاحتياط

---

١) متعلق بقوله : «يتم المطلوب» وهذا اشارة الى التعميم الثاني للشبهات الوجوبية وتطبيقه عليها أيضاً بعد ما كان ظاهراً في الشبهات التحريمية ، كما عرفت ، وقد أفاد هذا التعميم بوجهين هذا أولهما ، وحاصله : دعوى عدم الفصل بين الشبهات التحريمية والشبهات الوجوبية في الحكم ، ومعنى ذلك أن كل من قال بجريان البراءة وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية قال بجريانها وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية أيضاً ، فبضميمة عدم الفصل المعبرعنه بالاجماع المركب أيضاً الى حديث الحل - الدال على البراءة في الشبهات التحريمية - يتم المطلوب، وهوعدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات، وذلك لان المحدثين انما قالوابوجوب الاحتياط فيخصوص الشبهات التحريمية ، دون الوجوبية ، لذهابهم الى عدم وجوب الاحتياط فيها فاذا ثبت بأدلة البراءة عدم وجوبه في الشبهات التحريمية أيضاً تم المطلوب ، وهوعدم وجوب الاحتياط فيالشبهات مطلقاً، أما التحريمية فبأدلة البراءة، وأما الوجوبية فباعتراف المحدثين أنفسهم به . واحتمال العكس - وهو وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية دون التحريمية - لاقائل به حتى نحتاج في ابطاله الى اقامة الدليل أيضاً .

وبالجملة : فحديث الحل بضميمة عدمالفصل كاف فياثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات مطلقاً .

نعم لو كان التطبيق فيالمقام صحيحاً أمكن دعوى الاختصاص كما قيلفي اختصاص قاعدة التجاوز بأجزاء الصلاة دون مقدمات الاجزاء بقرينة تطبيق الامام عليهالسلاملها علىالاجزاء المعنونة استقلالا كالتكبير والقراءة والركوع والسجود ، وعدم شمولها لمقدمات الافعال كالهوي والنهوض .

فيه[١] وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب[٢] (*).

مع[٣] امكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمته فهو حلال، تأمل[٤].

١) هذا الضمير وضمير « اباحته » راجعان الى مالم يعلم حرمته، وقوله: « وعدم » عطف تفسير لـ « اباحته ».

٢) وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات.

٣) هذا هو الوجه الثاني، وحاصله: ادراج الشبهة الوجوبية تحت مدلول الحديث من دون حاجة الى دعوى عدم الفصل وتطبيقه عليها، وتوضيحه: أن الشيء اذا كان فعله واجباً قطعاً كان تركه حراماً قطعاً، واذا كان فعله محتمل الوجوب كان تركه محتمل الحرمة لامعلوم الحرمة كما قد يتوهم أنه مقتضى أدلة الاحتياط حتى يجب فعله كما هو قول بعض المحدثين، وحينئذ فالشيء المحتمل الوجوب يكون تركه محتمل الحرمة يعني مردداً بين الحرمة وغير الوجوب، فيدخل تحت حديث الحل، وبهذه العناية يشمل الحديث الشبهة الوجوبية أيضاً، وبه يثبت حل تركه ويتم المطلوب.

٤) اشارة الى ضعف الوجه الاخير، لعدم وجود جامع بين الفعل والترك أولا، وعدم انحلال كل حكم الى حكمين ثانياً، فان الفعل اذا كان واجباً لم يكن تركه حراماً شرعاً بحيث يكون وجوبه منحلا الى حكمين، لبطلان الانحلال.

(*) بل لايتم المطلوب، لوجود القول بالفصل، حيث ان القائلين بالبراءة في الشبهة التحريمية ذهب جمع منهم الى وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، لما حكاه شيخنا الاعظم في الشبهة الوجوبية عن المحقق في المعارج بقوله: « العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى لزومه وفصل آخرون » وقد مثل

ومنها(١) : قوله عليه السلام : « الناس في سعة ما لايعلمون » (*)

٤ ـ حديث السعة

١) أي : ومن الروايات، وقد استدل المصنف بهذا الحديث على البراءة مطلقاً ، بتقريب : أنـه يدل على السعة والترخيص مـن ناحية الحكم الواقعي المجهول، سواء جعلنا « ما » موصولة أم ظرفية ، أما على الاول ، فلظهوره في التوسعة من قبل الحكم المجهول من الوجوب والحرمة، والضمير العائد الى الموصول محذوف، والمعنى: «الناس في سعة الحكم الواقعي الذي لايعلمونه » فالضيق الناشىء من التكليف الواقعي المجهول ولو كان لاجل وجوب الاحتياط منفي ، فلو دل دليل على وجوب الاحتياط في التكليف الالزامي المجهول كان هذا الحديث معارضاً له، فوزانه وزان حديث الرفع المتقدم في نفيه لايجاب الاحتياط فيقع التعارض بينه وبين أدلة المحدثين على وجوب الاحتياط، للتنافي بين ما ينفي الضيق حال الجهل وبين ما يثبته كذلك ، ولاتقدم لادلته على هذا الحديث .

وأما على الثاني ـ أي جعل « ما » ظرفية ـ فدلالة الحديث ظاهرة أيضاً ، لدلالته على أن المكلف في سعة مادام جاهلا، وحيث انه لابد للسعة من متعلق فليس متعلقها الموسع فيه الاالحكم الواقعي المجهول مطلقاً سواء كان وجوباً

له بتطهير الاناء من ولوغ الكلب الذي هو من قبيل الشبهة الوجوبية. كما أن كثيراً من المحدثين القائلين بالاحتياط فـي الشبهة التحريمية الناشئة من فقـد النص ذهبوا الى البراءة في الشبهة الوجوبية ، لما ذكره الشيخ الاعظم فـي أول الشبهة الوجوبية بقوله : « المعروف من الاخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة » .

(*) الحديث بهـذا المتن موافق لما في رسائل شيخنا الاعظم (قده) ولـم

. . . .

أم حرمة، فالمكلف في سعة منه مادام لايعلم به ، فاذا علم به خرج عن هـذه السعة ، فالمأخوذ غاية لهذة السعة هـو العلم بخصوص ذلك الحكم الواقعي المجهول الذي كان في الجهل به سعة على المكلف ، اذ لامعنـى لجعل العلم المطلق أوالمهمل ـ أي العلم بشيء ما ـ غاية للسعة. وعليه فالحديث وان لم يذكر فيه ضمير لفظاً ، لكنه مقـدر قطعاً راجع الى ما يستفاد من الحديث ـ بدلالة الاقتضاء ـ من الحكم الواقعي المجهول الذي جعل العلم به غاية للسعة .

هذا غاية توضيح ما أفاده المصنف من فقه الحديث بناء على جعل « ما » ظرفية . لكن مقتضى ما ذكر في المتن من لفظ الحديث سوق تفسيره هكذا : « فهم في سعة ما لايعلمونه ، أوفي سعة ماداموا لايعلمون شيئاً أي حكماً من الوجوب أوالحرمة » .

وكيف كان، فالمتحصل من فقه الحديث تمامية الاستدلال به على البراءة في الشبهات الوجوبية والتحريمية ، لدلالته على السعة فيهما مادام الشك باقياً مهما كان منشؤه، ولايرفع هذه السعة الا العلم بخصوص ذلك الحكم الواقعي المجهول الذي جعل العلم به غاية للسعة ، وحينئذ فلوعلمنا بوجوب الاحتياط لم يكن هذا العلم رافعاً للسعة، لعدم حصول العلم بنفس الحكم المجهول من مجرد العلم بايجاب الاحتياط، فيقع التعارض بين حديث السعة وأدلة الاحتياط، لكنه يندفع بما سيأتي انشاءالله تعالى . قال شيخنا الأعظم : « فان كملة ـ ما ـ اما موصول أضيف اليها السعة ، واما مصدرية ظرفية، وعلى التقديرين يثبت المطلوب » .

أقف على هـذا النص بعد الفحص عنه في مظانه ، بـل نقل في كتب الاصحاب بألفاظ أخرى، ففي القوانين: «الناس في سعة مما لم يعلموا» وفي ثالثة مقدمات الحدائق : « الناس في سعة ما لم يعلموا » وهو محكي الضوابط والمناهج أيضاً

. . . .

. . . .

والمروي في المستدرك[١] عن عوالي اللئالي عن النبي(ص)، وما ظفرت عليه في كتب الحديث مما يقرب منه لفظاً ويوافقه معنى هو رواية السفرة المروية أيضاً بألفاظ ثلاثة، ففي معتبرة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «ان أمير المؤمنين عليه السلام : سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام : يقوم ما فيها ثم يؤكل ، لانه يفسد وليس له بقاء ، فان جاء طالبها غرموا له الثمن ، قيل له : ياأمير المؤمنين لايدرى سفرة مسلم أوسفرة مجوسي ، فقال : هم في سعة حتى يعلموا »[٢] .

وروي هذا الحديث في الجعفريات ونوادر الراوندي مع اختلاف يسير في متنه ففي الاول : « هم في سعة من أكلها مالم يعلموا حتى يعلموا » وفي الثاني: «هم في سعة من أكلها مالم يعلموا»[٣]. ومغايرة العبارات الثلاث المتقدمة لما في كتب الاصحاب واضحة ، فلاوجه للنزاع في أن « ما » موصولة أوظرفية بعد عدم وجودها فيما أسند من هذا الحديث كما في العبارة الاولى، أووجودها مع تعين كونها ظرفية كما في العبارتين الأخيرتين .

وكيف كان، فدلالة الحديث على البراءة ظاهرة، لظهوره في الرخصة والسعة من ناحية الحكم الواقعي المجهول مالم تنهض عليه حجة .

---

١) المستدرك ، ج ٣ ، كتاب الحدود والتعزيرات ص ٢١٨ .

٢) الوسائل ، كتاب الطهارة ، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات الحديث : ١١ ص٧٧٣ ، ورواه في ج ١٧ باب ٢٣ من كتاب اللقطة ص ٣٧٢ .

٣) المستدرك ، ج ١ ، كتاب الطهارة ، باب ٣٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ و ٤ ، ص ١٦٥ .

. . . .

. . . .

وعلى هذا فالصحيح أن يقال : ان موضوع حديث السعة هو الحكم الذي لم تقم حجة عليه ، وهذا الموضوع بنفسه قد حكم عليه بالاحتياط، لقوله عليه السلام : « وقفوا عند الشبهة » فان كان الاحتياط منجزاً للواقع ومتمماً لقصور محركية الخطاب الاولي فهو وارد على السعة ، لوصول الواقع بنفسه الى المكلف ببركة عنوان ثانوي طارعليه بمثل «احتط» الذي جعله الشارع منجزاً له .

وان كان وجوبه نفسياً بأن يكون الحكم الفعلي لمحتمل الحرمة وجوب الاحتياط ، وقع التعارض بينه وبين الحديث ، لتوارد دليلي السعة والاحتياط على عنوان واحد وهو محتمل الحرمة ، ومن المعلوم وقوع التنافي بينهما، والمرجع حينئذ قواعد التعارض .

هكذا ينبغي تحرير المقام ، ومنه يظهر غموض ما أفاده المصنف بقوله : « فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله » لابتنائه على كون الغاية في حديث السعة هو العلم الوجداني بالواقع ، فمالم يعلم به فهو في سعة ، ويقع التعارض بينه وبين مايدل على وجوب الاحتياط طريقياً ، لعدم افادته العلم بالواقع كما هو ظاهر . لكن لاريب في أن العلم في الحديث بمعنى المنجز للواقع والحجة عليه ، ولذا ينتفي موضوع البراءة بقيام أمارة غير علمية على الحكم الواقعي ، لكونها بياناً عليه . فالمراد بالعلم في الحديث هو الحجة القاطعة للعذر الجهلي ، ومع تنجز الحكم الواقعي بدليل الاحتياط ينتفي موضوع البراءة ، ويرتفع الترخيص في ترك الواقع ويتبدل بلزوم رعايته .

كما أن ماأفاده من ورود دليل الاحتياط ـ على القول بوجوبه النفسي ـ على

فهم في سعة[١] مالم يعلم ، أوما دام لـم يعلم[٢] وجوبه أوحرمته ، ومن الواضح[٣] أنه لوكان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلا،

١) بالاضافة الى الموصول، وقدتقدم تقريبه بقولنا: أما على الاول ... الخ .

٢) بناء على قراءة « سعة » بالتنوين وجعل « ما » ظرفية، وقد تقدم تقريبه أيضاً بقولنا : وأما على الثاني ... الخ .

٣) هذا تتميم للاستدلال بالحديث على المدعى ، يعني : أن حديث السعة ينفي وجوب الأحتياط المدلول عليه بمثل قوله عليه السلام : « أخـوك دينـك فاحتط لدينك » لظهوره في الترخيص من ناحية الالزام المجهول ، فهو معارض لادلـة الاحتياط ، ولاوجه لتقديم أدلته على هـذا الحديث وروداً أوحكومـة

الحديث غيرظاهر، بل هما متعارضان، فيعامل معهما معاملة التعارض، لما عرفت من وحدة موضوعهما وهو الحكم الالزامي المحتمل ، ولاتقدم لاحدهما على الاخر ، ومجرد العلم بوجوب الاحتياط لايوجب تقدمه على الحديث بعد ما كان صريحاً في التوسعة والترخيص في الشبهة .

وما أفيد في توجيه الورود مـن قوله : « فالتكليف الواقعي وان كان مما لايعلم ، الا أن التكليف الفعلي بعنوان آخـر معلوم ، فاذا علم ولو بعنوان مـن العناوين الطارية خرج عن كونه مما لايعلمون، فيكون دليل الاحتياط الموجب للعلم بالتكليف بعنوان آخر رافعاً لموضوع دليل البراءة حقيقة » غير مفيـد ، اذ موضوع التكليف الفعلـي الظاهري الاحتياطي هـو المشتبه ، وهذا بنفسـه موضوع أيضـاً للسعة ، والعلم بوجوب الاحتيـاط لايجعل المجهول معلومـاً .

وأما التزامنا بالورود على القول بالوجوب الطريقي، فلتنجز الواقع بالامر بالاحتياط ، ووصوله الى المكلف بعنوان عرضي ، وهويكفي في رفع موضوع دليل البراءة ،اذالواصل هوالواقع وان كان بلباس آخر أعني ايجاب الاحتياط .

فيعارض به[1] مادل على وجوبه كما لايخفى .

لايقال : قد علم به[2] وجوب الاحتياط .

كما سيأتي في كلام شيخنا الاعظم(قده) مستشكلاعلىالاستدلالبهذا الحديث .

١) أي : فيعارض بحديث السعة مادل على وجوب الاحتياط ، فلاورود ولاحكومة له على حديث السعة .

٢) أي : بمادل على وجوب الاحتياط ، وهذا هو اشكال شيخنا الأعظم على الاستدلال بهذا الحديث، قال (قده) : «وفيه : ما تقدم في الايات من أن الاخباريين لاينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل » توضيحه : أن شيخنا الأعظم استظهر من العلم بالحكم المجهول ـ الذي وسع الشارع فيه ـ العلم بالوظيفة الفعلية مطلقاً وان كانت هي حكماًظاهرياًكوجوب الاحتياط ، فلاسعة له ، فاذا لم يعلم المكلف بشيء من الحكم الواقعي والظاهري فهوفي سعة ، فموضوع السعة هوالجهل بمطلق الوظيفة ، وأما اذا علم بالوظيفة الفعليةوان كانت هي وجوب الاحتياط فلاسعة له ، لان العلم بها قاطع لعذره الجهلي وان كان نفس الحكم الواقعي باقياً على المجهولية ، ومن المعلوم أن المحدثين يدعون العلم بوجوب الاحتياط الذي هو وظيفة الجاهل بالحكم الواقعي ، فيخرج العالم بوجوبه عن الجهل وعدم البيان اللذين هما موضوعان للبراءة العقلية والشرعية ، حيث ان مادل على وجوب الاحتياط بيان رافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان ، وموجب للعلم بالوظيفة الفعلية الرافع للسعة والرخصة وان كان الحكم الواقعي مجهولا بعد ، لما عرفت من كفاية العلم بالحكم الظاهري كوجوب الاحتياط فيرفع السعة، وعليه فلايصح مثلحديث السعة لمعارضة أدلةالاحتياط ، بل هي واردة عليه .

فانه يقال[١] : لم يعلم الوجوب أوالحرمة

---

١) هذا جواب عن اشكال الشيخ (قده) توضيحه : أن وجـوب الاحتياط الشرعي المستفاد ممادل عليه يمكن أن يكـون ارشادياً وأن يكون مولوياً، أمـا كونـه ارشادياً فسيأتي بيانه ، وأما كونه مولوياً ، فاما أن يكون طريقيـاً بمعنى أنـه يجب الاحتياط لانه طريق الـى الحكم الواقعي المجهول من الوجـوب أوالحرمة، فيكون الملاك الداعي الى ايجاب الشارع للاحتياط هومجرد حفظ الواقع في ظرف الجهل به ، فلاثواب علـى موافقة أمر هذا الاحتياط ، كمـا لاعقاب على مخالفته. واما أن يكون نفسياً بمعنى أنه ـ في ظرف الجهل بالواقع ـ يجب الاحتياط فـي نفسه بفعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة ، وليس الملاك في هذا النحو من الاحتياط النظر الى الواقع والتحفظ عليه ، بل الملاك فيه جعل المكلف أشد مواظبة وأقوى عزماً على فعل الواجبات وترك المحرمات فالداعي الى ايجاب الاحتياط هو تشديد مواظبة المكلف وتقوية عزمه علـى أداء تكاليفه بلانظر الى الواقع ، فيترتب الثواب والعقاب حينئذ على موافقة أمر هذا الاحتياط ومخالفته .

فان كان ايجاب الاحتياط طريقياً لم يتم ما ذكره (قده) من أن العلم بالحكم الظاهري كوجوب الاحتياط يخرج المكلف عن السعة ، لانه رافع لموضوعها وهو عدم العلم بالحكم ،فيقدم أدلته عليه . وجه عدم تماميته : أن العلم بوجوب الاحتياط طريقياً لايستلزم العلم بالوجوب أوالحرمة الواقعيين حتى يقع المكلف فـي ضيق منهما ، وذلك لانه بعد العلم بوجوب طريق مثل الاحتياط لايصير ذو الطريق المجهول من الوجوب أوالحرمة الواقعيين معلوماً، اذ العلم بوجوب الاحتياط لايوجب العلم بالواقع حتى يكون مما يعلم ويقع المكلف في الضيق من أجله .

. . . .

والحاصل : أن ايجاب الاحتياط ـ بناء على طريقيته ـ وان كان وظيفة فعلية ، لكنه لايوجب العلم بالواقع حتى يرفع موضوع حديث السعة ـ وهو الجهل بالحكم الواقعي ـ بل الحكم الواقعي باق على مجهوليته ، فلايكون ايجاب الاحتياط رافعاً لموضوع حديث السعة ليقدم دليله عليه وروداً أوحكومة بل هما متعارضان، لظهور حديث السعة في الترخيص من ناحية الالزام المجهول فالمكلف في سعة منه ، وظهور دليل الاحتياط الطريقي في أن ايجابه انما هو لاجل التحفظ على الالزام المجهول، فالمكلف في ضيق منه ، فهما متعارضان ، والمرجع فيهما قواعد التعارض .

وان كان ايجابه نفسياً تم ما ذكره (قده) من وقوع المكلف في الضيق وتقدم أدلة الاحتياط على حديث السعة،وذلك لان المكلف بعد العلم بوجوب الاحتياط يقع في ضيق من أجله ، لكون وجوبه حينئذ مما يعلم ، فيكون رافعاً لموضوع حديث السعة فيقدم عليه ، ولايقع في الضيق من أجل الحكم الواقعي المجهول حتى يعارض الحديث ، لان وجوب الاحتياط ـ حسب الفرض ـ حكم نفسي ناش عن ملاكه ، وليس ناشئاً من الواقع المجهول ، وحينئذ فمع العلم بالوظيفة الفعلية لايبقى موضوع لحديث السعة، فيتم ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) من تقدم أدلة الاحتياط عليه ، هذا .

ولكن وجوبه النفسي غير ثابت، بل قد عرفت في الاستدلال بحديث الرفع أن وجوبه طريقي شرع لاجل التحفظ على الواقع المجهول وعدم وقوع المكلف في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً ، وعليه فلايبقى مجال لدعوى تقدم أدلته على الحديث وروداً أوحكومة، بل يقع بينهما التعارض، فلابد من اعمال قواعده .

بعد[١] فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله[٢].

نعم[٣] لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان[٤] وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه. لكنه عرفت[٥] أن وجوبه[٦] كان طريقياً لاجل

١) أي: بعد وجوب الاحتياط طريقياً: يعني: أنه مع فرض وجوب الاحتياط طريقياً لايصير المكلف عالماً بالواقع حتى يقع في ضيقه ولايكون في سعة منه، اذ لايوجب الاحتياط العلم بالواقع ولايكشف عنه أصلا.

٢) أي: من أجل الوجوب أوالحرمة المجهولين، غرضه أن غاية السعة هي العلم بالتكليف المجهول لاالعلم بايجاب الاحتياط، وأنه لايوجب العلم بالحكم المجهول حتى يرفع السعة ويوقع المكلف في الضيق.

٣) استدراك على قوله: «فكيف يقع» وقد عرفت توضيحه بقولنا: وان كان ايجابه نفسياً تم ما ذكره ... الخ.

٤) أي: ثبت وتحقق، وضمير «وقوعهم» راجع الى المكلفين المستفاد من سياق الكلام.

٥) يعني: عرفت في الاستدلال بحديث الرفع، حيث قال هناك: «هذا اذا لم يكن ايجابه - يعني الاحتياط - طريقياً، والا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول ... الخ» وقوله: «بعد العلم بوجوبه» اشارة الى أن لوجوب الاحتياط كالاحكام الاولية مراتب، والمجدي منها هناهومرتبة التنجز، اذلايترتب المقصود - وهووقوع المكلف في الضيق - على مجرد تشريع ايجاب الاحتياط، بل على وصوله الى العبد كما هوظاهر.

٦) هذا الضميروضميرا «ضيقه، بوجوبه» راجعةالى الاحتياط. والحاصل: أن تقدم أدلة الاحتياط منوطبجعل وجوبه نفسياً، أوكون العلم بالحكم المأخوذ غاية للسعة بمعنى العلم بالوظيفة الفعلية ولو كان وجوبه طريقياً، وحيث لم يثبت

أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً ، فافهم[١].

ومنها[٢]: قوله عليه السلام (*) : «كل شيىء مطلق حتى يرد فيه نهي» ١ ودلالته[٣] تتوقف على عدم صدق الورود الا بعد العلم أو ما

الوجوب النفسي ولا ارادة غير الحكم الواقعي من المجهول، فلا وجه للتقديم.

١) لعله اشارة الى أن الغرض من ايجاب الاحتياط طريقياً تنجيز الواقع وهو كاف في تحقق الضيق وارتفاع السعة وان لم يوجب العلم بالتكليف المجهول ، فتدبر .

٥- مرسلة الصدوق

٢) أي : ومن الروايات المستدل بها على البراءة قوله عليه السلام ....

٣) لما كانت هذه العبارة تعريضاً بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في الاستدلال بالمرسلة ، فينبغي أولا نقل كلامه وايضاح مرامه ثم توضيح ايراد المصنف عليه، فنقول: قال (قده) بعد نقل الحديث: « ودلالته على المطلوب أوضح من الكل ، وظاهره عدم وجوب الاحتياط، لان الظاهر ارادة ورود النهي في الشيىء من حيث هو ، لا من حيث كونه مجهول الحكم ، فان تم ما سيأتي من أدلة الاحتياط دلالة وسنداً وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية ... » وتوضيحه: أن قوله عليه السلام: « حتى يرد ... الخ » ظاهر في أن المراد بورود النهي وصوله الى المكلف وعلمه به ، لا مجرد صدوره من الشارع وان لم يصل الى المكلف ، فالشيىء الذي لم يصل اليه نهي فيه من الشارع مطلق ومباح ظاهراً ولو فرض صدور النهي عنه من الشارع. كما أن الظاهر منه بقرينة قوله: «فيه»

(*) رواه الصدوق مرسلا في صلاة الفقيه هكذا : « وذكر شيخنا محمد

١) الوسائل، ج١٨ كتاب القضاء، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٦٠.

. . . .

أن المراد بالنهي عن الشيىء النهي عنه بعنوانه الخاص يعني بعنوانه الاولي لابعنوان أنه مشتبه الحكم . وعليه فمعنى الحديث : أن كل شيىء مشتبه الحكم مباح ظاهراً مالم يصل الى المكلف نهي عن ذلك الشيىء بخصوصه ، فشرب التتن المشتبه حكمه مطلق أي مباح لامؤاخذة عليه ظاهراً ما لم يصل الى المكلف نهي عنه بخصوصه وعنوانه مثل «لاتشرب التتن» فيتم الاستدلال به على البراءة، وحينئذ فاذا كان مفاد دليل الاحتياط ـ بناء على كونه مولوياً لاارشادياً ـ هو النهي عن ارتكاب المشتبه وقعت المعارضة بينه وبين هذا الحديث كالمعارضة بينه وبين حديث «كل شيىء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» هذا .

وقد ناقش المصنف (قده) في هذا الاستظهار هنا وفي حاشية الرسائل، لامن جهة صدق ورود النهي بورود أدلة الاحتياط الناهية عن ارتكاب المشتبه حتى تكون أدلته مقدمة على هذا الحديث لامعارضة له، بل من جهة الاشكال في مبنى الاستدلال وهو كون ورود النهي بمعنى وصوله الى المكلف المساوق لعلمه به ، توضيح ذلك : أن الورود يصدق على الصدور المقابل للسكوت أيضاً ،

بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه عن سعد بن عبدالله : أنه كان يقول : لايجوز الدعاء في القنوت بالفارسية ، وكان محمد بن الحسن الصفار يقول : انه يجوز . والذي أقول به : انه يجوز ، لقول أبي جعفر عليه السلام : لابأس أن يتكلم الرجل في صلاة الفريضة بكل شيىء يناجي به ربه عزوجل ، ولولم يرد هذا الخبر لكنت أجيزه بالخبر الذي روي عن الصادق عليه السلام أنه قال : كل شيىء مطلق حتى يرد فيه نهي ، والنهي عن الدعاء بالفارسية في الصلاة غير موجود ، والحمدلله رب العالمين »[1] .

---

١) الفقيه ، ج ١ ، كتاب الصلاة ، باب وصف الصلاة ص ٣١٧ طبعة مكتبة الصدوق.

. . . .

فمعنى الحديث حينئذ : أن مالم يصدرفيه نهي واقعاً ـ بمعنى سكوت الله تعالى عنه ـ فهو حلال ولا كلفة على العباد من جهته، في مقابل ما اذا صدر النهي عنه واقعاً فليس حلالاً وان لم يعلم به المكلف ، فوزان هذا الحديث حينئذ وزان حديث الحجب ، وحديث السكوت أعني قوله عليه السلام: « ... وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلاتكلفوها » .

وعليه فلايصح الاستدلال به على البراءة حتى تقع المعارضة بينه وبين أدلة الاحتياط ـ لو تمت ـ بل أدلة الاحتياط مقدمة عليه ، والوجه فيه واضح ، فان المقصود اثبات البراءة في كل مالم يصل فيه نهي الينا ، لافيما لم يصدرفيه نهي واقعاً ، وحينئذ فاذاكان مفاد الحديث ـ كما تقدم ـ هواباحة المشتبه مالم يصدرنهي فيه واقعاًكانت اباحته مغياة بصدورالنهي عنه واقعاً، فالحكم بالاباحة ظاهراًيكون مشروطاًبالعلم بعدم تحقق هذه الغاية أعني صدورالنهي فيه واقعاً، فاذا احتملنا تحققها بأن يكون قدبين الشارع حكمه الواقعي واختفى علينابمعصية من عصى الله تعالى لم يصح التمسك بهذا الحديث لاثبات الاباحة، لانه حينئذ من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، وقد ثبت في محله عدم جوازه .

والحاصل : أنه مع احتمال ارادة الصدور من الورود لاموجب للجزم بظهوره في خصوص الوصول حتى يتجه الاستدلال به على البراءة .

والظاهر أنه (قده)استظهر الوصول من الورود ، لعدم احتمال ارادة عدم الوجود من قوله : « غير موجود » وان كان ذلك ظاهره، ضرورة أن المترتب على الفحص انما هو عدم الوجدان والوصول لاعدم الوجود والصدور . كما أن المراد من النهي هو النهي عن الشيىء بعنوانه الخاص ، فيكون دليلا على البراءة .

. . . .

. . . .

ولكن حكي استناده اليه في أماليه في جعل اباحة الاشياء حتى يثبت الحظر من دين الامامية ، وظاهره ارادة الاباحة الواقعية ، فان كان كذلك لم يصح جعل الورود بمعنى الوصول غاية، لان غاية الاباحة الواقعية هي تشريع النهي وصدوره لاوصوله الى المكلف ، فلابـد أن يريد بقوله : « غير موجود » غيـر صادر . ويؤيده أنه (قده) جعل الاستدلال بهذا الخبر كالاحتجاج بقول أبي جعفر عليه السلام: « لابأس أن يتكلم الرجل » الوارد لبيان الحكم الواقعي ، فمراده بقوله : « غير موجود » عدم الصدور كما هو ظاهره لاعدم الوصول ، فلايكون الخبر حينئذ دليلا على البراءة . لكن ارادة عدم الصدور في غاية البعد كما أشرنا اليه آنفاً .

ورواه الشيخ في أماليه [١] عن الصادق عليـه السلام مسنداً هكذا : «الاشياء مطلقة مالم يرد عليك أمر أونهي »ولاريب في كون الورود هنا بمعنى الوصول دون الصدور ، كما لاريب في شمولها للشبهة الوجوبية أيضاً ، ومعه لاحاجة الى دعوى عدم الفصل التي استند اليها شيخنا الأعظم (قده) للبراءة في الشبهة الوجوبية، حيث قال: «والاقوى فيه جريان أصالة البراءة، للادلة الاربعة المتقدمة مضافاً الى الاجماع المركب» .

لكن الاشكال في سنده، اذفيه من لم تثبت وثاقته كعلي بن حبشي ، فراجع هذا ما يرجع الى متن الحديث وسنده .

---

١) البحار، ج ٢ ص ٢٧٤ ، الحديث : ١٩ . رواه الشيخ فى الامالى عن الحسين بن ابراهيم القزوينى عـن محمد بن وهبان عن على بن حبشى عن العباس بـن محمد بن الحسين عـن أبيه عن صفوان بن يحيى عن الحسين بن أبى غندر عن أبيه عن أبـى عبدالله عليه السلام .

. . . .

. . . .

وأما دلالته ، فالمصنف (قده) مع بنائه على كون الورود بمعنى الصدور استظهر منه الاباحة الظاهرية ، ولذا جعله من أدلة البراءة . ولكن اعترض عليه بعض أعاظم تلامذته (قده) بوجوه سيأتي بيانها بعد التعرض لما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) حول هذا الحديث ومحصله : «أن الورود فيه بمعنى الصدور، والمراد بالاطلاق الاباحة الواقعية الثابتة للشيىء بعنوانه الاولي دون الاباحة الظاهرية ، فالمعنى : كل شيىء مباح واقعاً حتى يصدر فيه نهي من الشارع، والغرض من الحديث : نفي اعتبار قاعدة الملازمة، وعدم جواز التعويل عليها في استنباط الاحكام الشرعية، فكل شيىء يحكم بأنه مباح واقعاً وان أدرك العقل قبحه ، ولا يحكم بحرمته مالم يصدر نهي من الشارع المقدس عنه ، فلا يلزم حينئذ توضيح الواضحات حتى يستبعد صدوره من الشارع» [١] .

أقول: فيه ـ مضافاً الى شمول قاعدة الملازمة للواجبات وعدم اختصاصها بالمحرمات وعدم ملاءمة ما أفاده (قده) الابناء على وجود كلمة « أوأمر » في الحديث ـ أنه لاريب في توقف حكم العقل بحسن شيىء أوقبحه على احراز علته التامة من المقتضي والشرط وعدم المانع، فبدون احراز هذه الامور الثلاثة لايحكم بشيىء من الحسن والقبح،ومع احرازها لايعقل عدم حكمه به ، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة، فالمنع عن حجية حكم العقل ان كان صغروياً بمعنى قصوره عن ادراك المقتضيات والشرائط والموانع بنحو السلب الكلي فهو ممنوع، لاستقلاله بحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان ونحوها من المستقلات العقلية الواقعة في سلسلة علل الاحكام وملاكاتها .

---

١) نهاية الافكار ، ج ٣ ، ص ٢٣٠ .

. . . .

. . . .

وان كان كبروياً بمعنى عدم حجية مدركات العقل أصلا ، فهو ممنوع أيضاً اذ لافرق في حجية البرهان بين الاني واللمي، فكما نستكشف المصالح والمفاسد من العلم بوجوب شيىء وحرمة آخر، كذلك نحكم ـ بنحو اللم ـ بالوجوب والحرمة عند العلم بالمصالح والمفاسد الملزمة الثابتة في الافعال ، لتحقق ما هومناط حكمه ، فالمنع عن حجية الحكم حينئذ مساوق للمنع عن حجية القطع بالحكم .

وان كان كلامه (قده) ناظراً الى منع اسناد الأحكام المستنبطة من الاولويات الظنية والاستحسانات العقلية الى الشارع ، فهو وان كان مسلماً ، الا أن القائل بقاعدة الملازمة من العدلية يأبي ذلك قطعاً . ولاحاجة في ردهذه القاعدة في غير ما يوجب العلم الى التمسك بهذه المرسلة مع وجود الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة الناهية عن العمل بالظن عموماً والقياس خصوصاً .

وكيف كان فاحتمالات الحديث أربعة ، حيث ان المراد بالنهي اما النهي الخاص عن الشيىء بعنوانه، أوالنهي العام عن الاقتحام في المشتبه ، وعلى كلا التقديرين فالورود امابمعنى الصدوروامابمعنى الوصول، والاستدلال به على البراءة منوط بارادة النهي عن الشيىء الخاص وكون الورودبمعنى الوصول كمااستظهره شيخنا الأعظم ، وعلى الاحتمالات الثلاثة الاخرى يكون الحديث أجنبياً عن البراءة الابناء على ما تكلفه المصنف كما ستعرفه في التوضيح . مضافاً الى توقف جريان أصالة عدم الورود على القول بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية .

وأما ما أشرنا اليه من اعتراضات بعض محققي تلامذة المصنف في حاشيته الانيقة عليه فنتعرض لمحصل بعضها، فنقول وبه نستعين : ان كلامه (قده) يشتمل

. . . .

. . . .

على جهتين: الاولى في معنى الاباحة التي تستفاد من كلمة « مطلق ». الثانية في نفي معنى الصدور عن الورود الذي هومورد الاستدلال بهذا الحديث ، واثبات أن الورود بمعنى الوصول ، لانه النافع في مسألة البراءة ، اذ الورود بمعنى الصدور بارادة اباحة مالم يصدر فيه نهي واقعاً أجنبي عن البراءة ودليل لاباحة الاشياء قبل الشرع .

أما الجهة الاولى فمحصلها بتوضيح منا : أن الاباحة المدلول عليها بقوله عليه السلام : « مطلق » اما عقلية بمعنى اللاحرج العقلي، في قبال الحظر العقلي لكونه عبداً مملوكاً ، واما شرعية ، وهي اما واقعية ثابتة لذات الموضوع لخلوه عن المصلحة والمفسدة ، واما ظاهرية ثابتة للموضوع بما هو مشكوك الحل والحرمة ، فالاحتمالات ثلاثة :

أما الاحتمال الاول وهو الاباحة بمعنى اللاحرج العقلي ، فحاصل الكلام فيه: صحة جعلها مغياة بعدم صدورالنهي واقعاً، لان الملحوظ فيه حال العقل مع الغض عن الشرع ، ومن المعلوم أن غايته صدور النهي من الشارع سواء وصل الى المكلف أم لم يصل . لكن حمل الاباحة على هذا المعنى الذي يحكم به عقل كل عاقل بعيد غير مناسب للامام عليه السلام المعد لتبليغ الاحكام خصوصاً بملاحظة أن الخبر مروي عن الامام الصادق عليه السلام بعد ثبوت الشرع واكمال الشريعة سيما في المسائل العامة البلوى التي يقطع بصدور أحكامها عن الشارع ، فلا فائدة في جعل الاباحة مع قطع النظر عن الشرع .

وأما الاحتمال الثاني وهو الاباحة الواقعية فمحصله: أنه لايعقل ورود حرمة في موضوعها ، للزوم الخلف ، اذ المفروض لااقتضائية الموضوع للمصلحة

. . . .

. . . .

والمفسدة،وذلك ينافي فرض اقتضائيته للمفسدة الداعية الى تشريع الحرمة .

لايقال: لااقتضائيته انما هي من حيث ذاته،وذلك لاينافي اقتضائيته للمفسدة بعنوان ثانوي يقتضي الحرمة .

فانه يقال: ظاهر الخبر هو وحدة متعلقي الاباحة والنهي عنواناً ، فالماء الذي بعنوانه صار مباحاً هو بهذا العنوان يتعلق به النهي ، لابعنوان آخر ينطبق عليه بحيث يكون موضوع النهي ذلك العنوان كالغصب، فورود النهي في الماء المغصوب لايقتضي صدق ورود النهي في الماء بعنوانه وان صدق بعنوان المغصوب، هذا ما يقتضيه ظاهر الحديث من كون الاباحة مغياة بورود النهي في موردها .

وأما اذا أريد بورود النهي تحديد الموضوع وتقييده ، فلايصح أيضاً سواء كان بنحو المعرفية والمشيرية بأن يراد أن الموضوع الذي لم يرد فيه نهي مباح ، والموضوع الذي وردفيه نهي ليس بمباح ، أم كان بنحو تقييد موضوع أحد الضدين بعدم الضد الآخر حدوثاً أوبقاء، وجه عدم الصحة: أنه على الاول يلزم حمل الخبر على ما هو كالبديهي الذي لايناسب شأن الامام عليه السلام .

وعلى الثاني يلزم شرطية عدم الضد لوجود ضده حدوثاً أوبقاء ، وقدثبت في محله عدم معقولية ذلك، فلامعنى لتقييد موضوع الاباحة الواقعية بعدم ورود النهي على كلا التقديرين .

فالمتحصل : أنه لاسبيل الى استظهار الاباحة المالكية وهي اللاحرج العقلي وكذا الاباحة الشرعية الواقعية من الحديث أصلا .

وأما الاحتمال الثالث وهو الاباحة الظاهرية الثابتة لمشكوك الحل والحرمة

. . . .

الناشئة عن المصلحة التسهيلية، فتوضيحه : أنه لايصح جعل هذه الاباحة مغياة ولامحددة ومقيدة بعدم صدور النهي في موضوعها واقعاً ، لوجوه ثلاثة :

الاول: أن موضوع الاباحة الظاهرية هو الشيء المشكوك حكمه الواقعي، وهذا الموضوع مغيى بالعلم بالحكم، نظير قوله عليه السلام : « كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام » حيث أخذ العلم بالحرمة غاية للحلية الظاهرية ، ويستحيل أن تكون الاباحة الظاهرية مغياة بصدور النهي واقعاً، والالزم تخلف الحكم عن موضوعه التام، وهو في الاستحالة كتخلف المعلول عن علته التامة.

توضيحه: أن موضوع الاباحة الظاهرية ـ وهو الجهل بالحكم الواقعي ـ لايرتفع بمجرد صدور النهي واقعاً وعدم العلم به ، لاجتماعه معه حينئذ، فان قلنا بارتفاع هذه الاباحة بمجرد صدور النهي واقعاً مع بقاء الجهل به لزم ارتفاع الحكم وهو الاباحة الظاهرية عن موضوعه وهو الجهل بالحكم الواقعي ، وليس هذا الاتخلف الحكم عن موضوعه ، ولامناص عن هذا المحذور الابجعل الورود بمعنى الوصول .

الثاني : أن الاباحة الظاهرية حيث انها مغياة بصدور النهي واقعاً أومقيدة بعدم صدوره واقعاً ، فمع الشك في حصول الغاية أوالقيد لايصح ترتيب آثار الاباحة، بل لابد في ترتيبها من احراز عدم تحقق الغاية أوالقيد ـ أعني صدور النهي ـ والمفروض أن عدم صدوره غير محرز وجداناً فلابد من احرازه تعبداً بأصالة عدم صدور النهي حتى تثبت الاباحة فعلا للموضوع المشكوك ، وحينئذ فان كان الغرض من اجراء الاصل مجرد نفي الحرمة ودفع تبعتها ظاهراً فلامانع منه ، الا أنه ليس من الاستدلال بالخبر ، بل بالاصل .

. . . .

. . . .

وان كان الغرض من اجرائه التعبد بالاباحة المغياة أوالمقيدة بعدم صدور الحرمة ، أوتحقيق موضوع تلك الاباحة ، فحينئذ يرتبـط الاستدلال بالخبر ، الا أنه لايجري الاصل لاثبات شيء من هذه الامور ، وذلك لعـدم امكان ارادة الاباحةالواقعيةوالظاهريةمن المرسلة حتى يجري فيهاالاستصحاب . واستصحاب الاباحة المالكية بمعنى اللاحرج غير جار أيضاً ، لعـدم كونهـا حكماً شرعياً ولاموضوعاً لحكم شرعي . كمالايجري الاصل أيضاً لتحقيق موضوع الاباحة لانها ان كانت من لوازم عدم النهي الاعم من الواقع والظاهر كوجوب الاطاعة وحرمة المعصية اللذين هما من لوازم الحكم مطلقاً وان كان ظاهرياً ثابتاً بالاصل جرى الاصل فيهـا ، ولكن من الواضح أن الاباحة قبل الشرع هـي اللاحرج عقلاحقيقة لااللاحرج قبل الشرع ظاهراً مع ثبوته واقعاً. وبعد عدم جريان الاصل فالاستدلال بالخبر يندرج في التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، اذ المفروض عدم احراز عدم صدور النهي حتى يندرج المشكوك في قوله عليه السلام : «كل شيء مطلق » لتثبت اباحته ظاهراً .

الثالث: قال (قده) : «ان ظاهر الخبر جعل ورود النهي غاية رافعة للاباحة الظاهرية المفروضة ، ومقتضى فرض عدم الحرمة الا بقاء هوفرض عدم الحرمة حدوثاً ، ومقتضاه عدم الشك في الحلية والحرمة من أول الامر ، فما معنى جعل الاباحة الظاهرية المبعوثة بالشك فـي الحلية والحرمة في فرض عـدم الحرمة الابقاء » وتوضيحه: أن جعـل الورود بمعنى الصدور مستلزم لانقلاب الاباحة الظاهرية المدلول عليهـا بقوله عليه السلام : « مطلق » الى الاباحة الواقعيـة، حيث ان ظاهر قوله: « حتى يصدر » أن الشك دائماً هو فـي بقاء الاباحة لافي

. . . .

. . . .

حدوثها ، لدلالة الغاية على أن المجعول قبل النهي هو حكم آخر، وقد دل قوله : « مطلق » على أنه هو الاباحة لاغيرها ، وعليه فيتمحض الشك في بقاء الاباحة لعدم صدور النهي واقعاً أوعدم بقائها لصدوره ، فقبل الشك في تشريع الحرمة لاريب في القطع بعدمها ، ولازم العلم بعدم النهي هو العلم بالاباحة الواقعية لاالظاهرية، اذ المفروض أنه لاشك في الحرمة قبل صدور النهي حتى يستفاد من قوله عليه السلام : « مطلق » اباحة المشكوك حليته وحرمته ظاهراً ، بل المعلوم عدم الحرمة، ومن الواضح أن الاشياء قبل الحرمة مباحة واقعاً لاظاهراً، وهذا ما ذكرناه من استلزام جعل الورود بمعنى الصدور لتبدل الاباحة الظاهرية بالواقعية ، وأجنبية المرسلة عن مسألة البراءة، وكونها دليلا على اباحة الاشياء قبل الشرع كمامرت الاشارة اليه آنفاً .

هذا بعض ما أفاده (قده) في الجهة الاولى .

وأما الجهة الثانية ، فقال فيها : « والتعبير عن الوصول بالورود تعبير شائع لاينسبق الى أذهان أهل العرف غيره ، بل الظاهر كما يساعده تتبع موارد الاستعمالات: أن الورود ليس بمعنى الصدور أومايساوقه ، بل هو معنى متعد بنفسه ، فهناك بلحاظه وارد ومورود، فيقال : وردالماء وورد البلد ووردني كتاب من فلان. وان كان بلحاظ اشراف الوارد على المورود ربمايتعدى بحرف الاستعلاء، فالورود من الامور المتضايفة المتقومة بوجود كلا المتضايفين، وفي المقام يكون الوارد هو الحكم والمورود المكلف، ولو كان معنى الحديث:- كل شيىء مطلق حتى يصدر فيه نهي- لزمه تحقق أحد المتضايفين - أعني الحكم - بدون الآخر وهو محال ، فلابد أن يكون الورود بمعنى الوصول .

. . . .

. . . .

نعم قد يكون الوارد أمراً له محل في نفسه كالحكم ، فان متعلق الحكم محل الوارد، مثل « ورد في الخمر نهي » ولايصح أن يقال : ورده نهي ، فان الموضوع ـ وهو الخمر ـ محل الوارد باعتبار كونه موضوع حكم الشارع ومتعلق متعلقه ، لاالمكلف الذي هوالمورود ، ويكون المكلف مورودًا عليه ، ولكن في هذا الحديث ليس المورود الاالمكلف لامحل الوارد، ولذا لو لم يكن الوارد محتاجاً الى المحل لايتعدى الابنفسه أوبحرف الاستعلاء بلحاظ الاشراف .

والحاصل : أن التضايف يقتضي وجود مورود للوارد ، وورود النهي لما كان بوصوله الى المكلف فلامناص من حمله على الوصول لاعلى الصدور .

فالمتحصل : أنه بناء على ما تقدم يتم الاستدلال بالمرسلة على البراءة .

هذا توضيح بعض ما أفاده المدقق الأصفهاني في حاشيته الانيقة .

أقول : يمكن المناقشة في مواضع من كلماته قدس سره .

منها : ما أفاده في وجه امتناع ارادة الاباحة الواقعية من « مطلق » مع كونها مغياة بصدورالنهي ـ من أن الاباحة متقومة بلااقتضاء موضوعها للمفسدة فلايعقل ورود نهي فيه منبعث عن اقتضائه لها ـ اذفيه : أن عدم المعقولية انما يتصور فيما اذا كان الموضوع علة تامة للمفسدة التي ينبعث عنها النهي ، اذ لايعقل حينئذ اباحته الناشئة عن عدم اقتضائه للمفسدة ، فان اجتماع الاقتضاء واللااقتضاء من اجتماع النقيضين الممتنع. وأما اذا كان الموضوع مقتضياً للمفسدة لاعلة تامة لها ، والاباحة ناشئة تارة من عدم المقتضي للمفسدة ، وأخرى من تزاحم المقتضيين للوجوب والحرمة مع عدم رجحان أحدهما على الاخر، وثالثة

. . . .

. . . .

من وجود مانع يمنع عن تأثير المقتضي في تشريع الحرمة، فلامحذور في الاجتماع، لعدم فعلية جميع الملاكات وما يترتب عليها من الاحكام حينئذ، فلاموجب للالتزام بتقوم الاباحة دائماً بعدم المقتضي للمفسدة حتى يمتنع اجتماعها مع المقتضي لها، هذا.

مضافاً الى: أن الاتصاف بالاقتضاء واللااقتضاء ليس في زمان واحد، اذ مع دخل الشرائط الخاصة كالزمان والمكان وغيرهما في الملاكات كدخل الشرائط العامة فيها يتضح أنه لامانع من عروض الحرمة على ما كان مباحاً كالجمع بين الاختين، فانه على مايظهر من بعض الروايات كان جائزاً، ولذا روي أن يعقوب عليه السلام جمع بين أختين ولدتا له يوسف وأخاه يهودا، وفي شرع الاسلام صار حراماً، وكذا القصاص في القتل العمدي، فانه حرام في قتل الوالد ولده وجائز في غيره، وكالربوا، فانها حرام في بعض الموارد وجائز في بعضها الاخر، وغير ذلك من الاشياء التي يتعلق الحل والحرمة بها بعناوينها الاولية، فتأمل.

فالمتحصل: أنه لامانع من كون الاباحة الواقعية مغياة بصدور النهي.

ومنها: ما أفاده من امتناع جعل الاباحة الواقعية مع كون «حتى يصدر» قيداً للموضوع وتحديداً له، اذفيه: أنه بناء على المعرفية والمشيرية يتم معنى الحديث، وليس ذلك بياناً لامر بديهي غير مناسب لشأن المعصوم عليه السلام، فانه لو أريد بالاطلاق اللاحرج العقلي كان لما ذكره وجه، مع الغض عما سيأتي من المناقشة فيه أيضاً. ولكن المفروض الاباحة الواقعية التي هي من الاحكام الخمسة التكليفية والمتوقفة على الجعل والتشريع جداً، ولولاه لم يصح اسنادها الى الشارع. ولايلزم اللغوية من بيان هذه الاباحة مع استقلال العقل باللاحرجية قبال الحظر.

. . . .

. . . .

وذلك لمافيه أولا من انتقاضه بمثل حديث الرفع مع استقلال العقل بقاعدة القبح. وثانياً من ترتب الاثر الشرعي على جعلها بالخصوص، ضرورة أنه يجري الاستصحاب في نفس هذا المجعول الشرعي عند الشك في ورود النهي عنه، ولايجري في اللاحرجية العقلية كماصرح هو(قده) به من جهة أنهاليست من مقولة الحكم حتى يتعبد بها بالاستصحاب.

نعم ما أفاده (قده) في وجه امتناع تقييد موضوع الاباحة بعدم ورود النهي عنه في غاية المتانة، لما تقرر في محله من أن الضدين في رتبة واحدة وجوداً وعدماً، وعليه فيمتنع أن يكون عدم صدور النهي قيداً للاباحة.

وما أفيد «من أنه خلط بين الامور التكوينية والاعتبارية، وأن الممتنع هو عدم مقدمية عدم أحد الضدين لوجود الاخر في التكوينيات دون الاعتباريات التي منها الاحكام الشرعية، فلامانع من تقييد الاباحة بعدم صدور النهي» غير مفيد، اذ المفروض أن الامر الاعتباري تابع لكيفية اعتباره، فالملكية مثلا من الامور الاعتبارية المنوطة برضا المالك، فاذا فرض حصولها قبل تحقق رضاه لزم الخلف وعدم شرطية ما فرض شرطاً لحصولها، ومقتضى شرطيته وكونه من أجزاء علة الملكية هو تقدمه عليها، وعليه فمجرد كون الاباحة والحرمة وغيرهما من الاحكام أموراً اعتبارية لايوجب صحة تقييد الاباحة بعدم ضدها مع تسليم التضاد بينهما الموجب لوحدة رتبتهما.

والحاصل: أن ما أفاده (قده) في وجه امتناع أخذ عدم النهي قيداً في موضوع الاباحة الواقعية تام لاغبار عليه، فلايمكن جعل «المطلق» بمعنى المباح الواقعي. لكن قد عرفت الاشكال في الفرض السابق، وأن ارادة الاباحة الشرعية الواقعية

. . . .

. . . .

من قوله عليه السلام : « كل شيىء مطلق » بمكان من الامكان .

ومنها : ماأفاده في أول المحاذير الثلاثة بناء على ارادة الاباحة الظاهرية من لزوم تخلف الحكم عن موضوعه التام ، فنقول : انه لايلزم تخلف الحكم عن موضوعه مطلقاً سواء كان صدور النهي غاية أم قيداً . توضيحه : أنه بناء على جعل «حتى يصدر فيه نهي» قيداً للاباحة الظاهرية المدلول عليها بـ «مطلق» لايكون موضوع الاباحة هو المشكوك بقول مطلق، بل موضوعها هو المشكوك المقيد بعدم صدور نهي فيه ، وبمجرد صدور النهي تنتفي الاباحة بانتفاء أحد جزئي موضوعها، وهذا ليس من تخلف الحكم عن موضوعه المساوق لتخلف المعلول عن علته التامة المستحيل، اذ تخلف الحكم عن الموضوع الواجد لجميع قيوده وحدوده غير معقول الا في النسخ ، وما قد يرى من التخلف أحياناً ليس منه حقيقة، بل انما هو لتغير بعض قيود الموضوع كالوضوء الحرجي الذي لايترتب عليه محموله وهو الوجوب، والبيع الضرري الذي لايترتب اللزوم عليه .وفي المقام لابد في الحكم بالاباحة الظاهرية من احراز جزئي الموضوع وهو الشك وعدم صدور النهي ، فلو شك في صدور النهي ولم يكن طريق الى احراز عدمه لم يحكم عليه بالاباحة الشرعية الظاهرية، لقصور هذه المرسلة عن بيان حكم هذا الموضوع ، فلابد في احراز حكم الواقعة من الرجوع الى ساير أدلة البراءة .

وبالجملة: لايلزم تخلف حكم عن موضوع أصلا، لما عرفت من عدم كون الموضوع عنوان « المشكوك » المجامع للشك في صدور النهي أيضاً حتى يترتب المحذور .

. . . .

. . . .

نعم ماأفاده (قده) من محذور تخلف الحكم عن موضوعه التام يتوجه على صاحب الكفاية وغيره ممن يجعل « مطلق » بمعنى المباح الظاهري والورود بمعنى الصدور بناء على كون «حتى يصدر» غاية للحكم بالاباحة لاقيداً لموضوعها، ضرورة أن الموضوع هو ذات المشكوك المجامع للشك في تشريع النهي ، وحينئذ فاللازم الحكم بالاباحة رعاية لاقتضاء الموضوع، والتوقف عنه بمقتضى الشك في تحقق الغاية أعني صدور النهي .

ومنها : ما أفاده في اجراء الاصل، فنقول : ان أريد باجرائه اثبات الأباحة بالمعنى الاخص، فهو مثبت، لانه من اثبات أحد الضدين بنفي الضد الاخر وهو الحرمة، أو لانه من اثبات ذي الغاية بعدم غايته. وان أريد به اثبات الجواز بمعنى اللاحرج فهو غير جار ، لعدم كون الجواز حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي . وان أريد اجراء الاصل في نفس الاباحة فهو وان كان سليماً عن مناقشته قدس سره، لما عرفت من امكان ارادة الأباحة من الحديث، ولكنه مبني على القول بجريان الاستصحاب في الاحكام الكلية .

وأما ما أفاده في المحذور الثالث فهو متين لاغبار عليه .

ومنها: ما استبعده من حمل الخبر على بيان الاباحة العقلية، لاستقلال عقل كل عاقل باللاحرج قبل الشرع . اذ فيه : أن عدم مناسبة بيان هذه الاباحة لمقام الامام عليه السلام منوط بأمرين غير ثابتين : أحدهما : أن يكون مرادهم بالقبلية في مسألة « أن الاشياء قبل الشرع على الحظر أو الاباحة » القبلية الزمانية يعني: أن الافعال قبل بعثة الأنبياء عليهم السلام أو قبل التشريع محظورة أو مباحة، فيكون بيان الامام عليه السلام أنها على الأباحة بعيداً عن مقامه ، لكونه بياناً لامر لافائدة

. . . .

. . . .

فيه أصلا،لان الاحكام قدشرعت وبينهاالنبي(ص)والائمة عليهم السلام، ولايترتب ثمرةعلى بيان الاباحة قبل الشرع حينئذ.وأما اذاأريدبالقبلية،القبلية الرتبية كمايساعده عنوانهذه المسألة وأدلة القائلين بالحظروالاباحة والوقف،بمعنى«أن الاشياء بنظر العقل مع الغض عن الشرع هل هي محظورة أم مباحة» فليس بيان الامام عليه السلام: «كل شيىء مطلق» بعيداً عن مقامه، لانه يرشد الى أنها على الاباحة فتصلح المرسلة للاستدلال بها على أصالة الاباحة في مسألة الحظر والاباحة.

ثانيهما : أن اباحة الأشياء قبل الشرع لو كانت مما يستقل بها عقل كل عاقل كان لما أفاده من الاستبعاد وجه ، لانه بيان لماهو بديهي . ولكن الظاهرخلافه فان نزاع الحظروالاباحة مما تضاربت فيهآراء أعلام العلم والتحقيق، فالسيد المرتضى علىالاباحة ، وجماعة علىالحظر، والشيخان على الوقف، فلو كانت اللاحرجية العقلية كاستحالة اجتماع النقيضين في البداهة والضرورة لم يبق مورد لذلك النزاع ، وعليه فلامانع من حمل « مطلق » على الاباحة المالكية قبل الشرع وتكون المرسلة رداً على أصالة الحظر والوقف .

ومنها : ما أفاده من أن مقتضى كون الورود من الامور المتضايفة ارادة الوصول منه دون الصدور، اذلايعقل تحقق أحدالمتضايفين دون الاخر، والمورود هناليس الاالمكلف دون متعلق الحكم. اذ فيه: أن استظهارالوصول من الورود بالتضايف المختص بهذا المعنى كماهو مفروض كلامه (قده) دون معناه الاخر وهو الصدورغير ظاهر، ضرورة أنه لامجال للبناء على التضايف الابعد اثبات كون الورود بمعنى الوصول ، واثباته مع استعمال الورود في كلاالمعنيين وهما الصدوروالوصول وفرض اختصاص التضايف بالثاني مشكل، بل اثبات ذلك

. . . .

. . . .

بالتضايف محـال، لاستلزامه الدور، بداهة توقف التضايف على كون الورود بمعنى الوصول ، والمفروض توقفه على التضايف .

نعم لوأريد اثبات معنى الوصول للورود بكثرة موارد الاستعمالات ، وأن الورود لم يستعمل غالباً الافي الوصول الذي يحتاج الى المورود بحيث لايتبادر منه عندالاطلاق الا هذا المعنى كان ذلك وجيهاً، ولم يرد عليه اشكال الدور،لكن ظاهر كلامه (قده) استظهار كون الورود بمعنى الوصول من التضايف ،بحيث يكون التضايف بنفسه من الادلة .

وكيف كان ، فلوثبـت شيوع استعمال الورود بمعنى الوصول كما هـو الظاهر بحيث يتبادر منه هذا المعنى بلاقرينة صح الاستدلال بالمرسلة علـى البراءة كما استدل بها عليها شيخنا الأعظم (قده) والا لم يصح الاستدلال بهـا لمكان الاجمال . وان لم يثبت الشيوع المزبور أوادعي ظهوره في الصدور ، لان ظاهر الحديث هو بيان الورود في نفسه المساوق للصدور، فكأنه قيل: كل شيىء مطلق حتى يصدر فيه نهي، فيراد بالاطلاق حينئذ اللاحرج العقلي ، لانه المناسب لان يغيى بصدور النهي فيه (فيكون) دليلا على الاباحة فـي مسألة الحظر والاباحة وليس دليلا لمسألة البراءة . كما أنه ليس دليلا على الاباحة الشرعية الواقعيةلكل شيىء الى أن يصدرفيه نهي، اذلازمه تعددالتشريع للموضوع الواقعي ، وذلك لان المجعول الشرعي الواقعي أولا لكل شيىء على مايظهر من الحديث هوالاباحة، ثم الحرمة والنهي طارعليها، فكل ما نهي عنه كانمباحاً ثم عرض عليه النهي. مع أنه ليس كذلك، لان كل شيىء بحسب مقتضى ملاكه يجعل له أحدالاحكام الشرعية، لأنه يجعل فيه أولا الاباحة ثم الحرمة مثلا،فتدبر .

بحكمه بالنهي [1] عنه وان [2] صدر عن الشارع ووصل الى غير واحد، مع أنه ممنوع [3]، لوضوح صدقه على صدوره عنه [4] سيما [5] بعد بلوغه الى غيرواحد وقد خفي على من لم يعلم بصدوره .

---

١) متعلق بـ «العلم» وضمير « عنه » راجع الى « شيىء » وضمير «بحكمه» الى العلم ، والمراد بما بحكم العلم هو الامارة غير العلمية .

٢) وصلية ، يعني : أن الاستدلال بهذا الحديث للبراءة يتوقف على أن يكون ورود النهي بمعنى وصوله الى المكلف بالعلم به أوما هو بحكمه كالامارة المعتبرة ليكون معنى الحديث: أن ما لايعلم المكلف حرمته فهو حلال سواء لم يصدرفيه نهي أصلا أم صدر ولم يصل الى هذا المكلف، و على أن لايصدق الورود على مجرد صدوره وان لم يعلم به المكلف كما هومبنى استظهار شيخنا الأعظم (قده) وحيث انه يصدق الورود على مجرد الصدور أيضاً فلايتم الاستدلال به على البراءة ، وقد تقدم توضيحه مع تعليله .

٣) يعني: مع أن عدم صدق الورود على الصدور ممنوع، وهذا هو الوجه في مناقشة المصنف في استظهار الشيخ الأعظم (قده) من الحديث والاستدلال به على البراءة، وقد تقدم توضيح المناقشة بقولنا : « توضيح ذلك: أن الورود يصدق . . . الخ » ومحصل ما أريد من هذه العبارة : أن الورود يصدق على الصدور، ومع صدق الورود عليه لاتجري البراءة، لتحقق غاية الاطلاق وهو صدور النهي عنه ، فيكون هذا الحديث مساوقاً لحديث السكوت كما تقدم .

٤) أي : لوضوح صدق الورود على صدور النهي عن الشارع .

٥) وجه الخصوصية: أنه مع وصول النهي الى بعض الامة يصدق الورود من الشارع قطعاً وان سلمنا عدم صدقه مع صدوره واقعاً وعدم اطلاع أحد عليه، ومع تحقق الغاية لايصح الاستدلال .

لايقال: نعم[١] ولكن بضميمة أصالة العدم صح [لصح] الاستدلال به وتم.

فانه يقال[٢]: وان تم الاستدلال به

---

١) استدراك على قوله: «ودلالته تتوقف» وتصحيح للاستدلال بالحديث حتى مع صدق الورود على الصدور، بيانه: أن الورود وان كان صادقاً على الصدور أيضاً كصدقه على الوصول وعدم ظهوره في خصوص بلوغ الحكم الى المكلف، الا أنه يمكن تصحيح الاستدلال بالمرسلة حتى بناء على ارادة الصدور والتشريع من قوله: «حتى يردفيه نهي» وذلك لامكان احراز عدم الصدور من الشارع بالاستصحاب، حيث ان تشريع النهي من الحوادث المسبوقة بالعدم فيجري فيه استصحاب عدمه، وينقح به عدم صدور النهي من الشارع، فيشمله الحديث. وعليه فقوله: «نعم» تصديق لصحة اطلاق الورود على مجرد الصدور وان لم يصل الى المكلف، والمستشكل بقوله: «لايقال» يريد اثبات تمامية الاستدلال بالرواية على البراءة، لا كما سلكه شيخنا الاعظم (قده) من جعل الورود بمعنى العلم والوصول، بل باستصحاب عدم الصدور ليكون صغرى لقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» أي مباح ظاهراً، وهو المطلوب.

٢) هذا دفع الاشكال، وتوضيحه: أن الاستدلال على البراءة بهذا الحديث - بعد ضم استصحاب عدم الورود اليه - وان كان تاماً، الا أن الحكم باباحة مجهول الحرمة حينئذ يكون بعنوان مالم يرد فيه نهي، لابعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً كما هو مورد البحث، والفرق بين العنوانين واضح، فان ماشك في حرمته يكون - بلحاظ أصالة عدم ورود النهي عنه - بمنزلة ما علم عدم ورود النهي عنه، فالحكم باباحة مجهول الحرمة حينئذ يكون لاجل العلم بعدم حرمته، وهذا خلاف ما يقصده المستدل من الحكم باباحته لاجل كونه مجهول الحكم،

بضميمتها [١] ويحكم باباحة مجهول الحرمة واطلاقه [٢] ، الا أنه [٣] لابعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً ، بل بعنوان أنه [٤] مما لم يرد عنه النهي واقعاً [٥] .

لايقال [٦] :

بمعنى دخل الجهل بالحكم الواقعي في موضوع الحكم بالاباحة، لان موضوع أصالة البراءة هو ذلك ، يعني الشك في الحكم ، لالاجل العلم بعدم حرمته ولو بالبناء على عدم ثبوت حكم في الواقع .

وبعبارة أخرى : المطلوب هو الحكم باباحة مجهول الحرمة لعدم العلم بحرمته، لاللعلم بعدم حرمته ولو تعبداً، لان مقتضى الاستصحاب هو الثاني. وعليه فاستصحاب عدم ورود النهي لايثبت حكم المشكوك فيه الذي هو المقصود .

قال المصنف (قده) في حاشيته على الرسائل : «ولايخفى أنه لايجدي فيما هو المهم ولو بضميمة أصالة عدم ورود النهي فيه،فان ماشك في حرمته يكون بملاحظتها بمنزلة ما علم بعدم ورود النهي فيه، وهوخارج عما نحن بصدده الان » .

١) أي : بضميمة أصالة العدم ، وضمير « به » في الموضعين راجع الى الحديث .

٢) عطف تفسير لقوله : «اباحة » وضمير «اطلاقه» راجع الى «مجهول ».

٣) أي: الا أن الحكم بالاباحة ليس بعنوان مجهول الحرمة كماهو المطلوب في البراءة ، وانما هو بعنوان ما يعلم عدم ورود النهي عنه .

٤) أي : أن مجهول الحرمة، وضمير« عنه » راجع الى الموصول المراد به مجهول الحرمة .

٥) يعني: ولو تعبداً كما هو مقتضى احراز عدم ورود النهي بالاستصحاب .

٦) هذا الاشكال ناظر الى قوله: «لابعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً» وتوضيحه:

نعم[1] ولكنه لايتفاوت فيما هو المهم من الحكم[2] بالاباحة في مجهول الحرمة كان[3] بهذا العنوان أوبذاك العنوان .

فانه يقال[4] :

أن عنوان «مالم يرد فيه نهي» الثابت بالاستصحاب وان كان مغايراً لعنوان «مجهول الحرمة» لكن لاتفاوت بينهما في الغرض وهو اثبات اباحة مجهول الحرمة كشرب التتن ، فهذا الفعل مباح ظاهراً سواء كان بعنوان عدم ورود النهي عنه واقعاً ولو تعبداً كما هو مقتضى استصحاب عدم ورود النهي عنه أم بعنوان كونه مجهول الحكم .

فالمتحصل من قوله : « لايقال » هو صحة الاستدلال بهذا الحديث على البراءة وان كان الحكم بالاباحة بعنوان مالم يرد ، لابعنوان مجهول الحرمة .

١) يعني : نسلم أن التفاوت بين العنوانين موجود، لكنه لايوجب تفاوتاً فيما هو المهم ... الخ .

٢) بيان للموصول في « فيما » .

٣) أي : كان الحكم بالاباحة بعنوان مجهول الحرمة أوبعنوان « مالم يرد فيه نهي » .

٤) محصل الجواب: أن التفاوت المذكور بين العنوانين موجب للتفاوت بينهما فيما هو المهم منهما أيضاً . توضيح ذلك : أنه اذا جعل الحكم بالاباحة لمشكوك الحكم بعنوان أنه « لم يرد فيه نهي » كان هذا الدليل أعني الحديث المذكور أخص من المدعى ، وذلك لان الحديث اذا دل على اباحة مشكوك الحكم بعنوان أنه مشكوك الحكم ـ بلا ضم استصحاب عدم الورود اليه ـ شمل جميع موارد الشك في الحكم حتى صورة فرض العلم الاجمالي بورود النهي عن ذلك الفعل المشكوك الحكم في زمان واباحته في زمان آخر ، اذ

حيث انه[١] بذاك العنوان لاختص[٢] بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلا، ولايكاد يعم[٣] ماذا ورد النهي عنه في زمان واباحة في آخر واشتبها[٤] من حيث التقدم والتأخر .

المفروض أن الفعل ـ فعلا ـ مجهول الحرمة، والحديث دال على اباحته ظاهراً فيحكم باباحته . وهذا بخلاف ضم الاستصحاب المذكور اليه ، فان الاستدلال به يختص حينئذ بما اذا شك في ورود النهي عنه وأحرز عدم وروده بالاستصحاب ولاتشمل ماذا علم بورود نهي واباحة معاً في شيء واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر.

وجه عدم الشمول : أن استصحاب عدم ورود النهي عنه ـ الذي هو جزء لموضوع الحديث المذكور حسب الفرض ـ لايجري حينئذ ، اذ المفروض العلم بارتفاع اطلاق ذلك المشكوك الحكم بسبب العلم بورود النهي عنه ، فليس مطلقاً حتى تجري فيه أصالة البراءة، مع أنه لااشكال في أنه من مجاريها.

وبالجملة: فلو قيد المشكوك الحكم بعنوان « مالم يرد فيه نهي » لم يشمل هذا الحديث جميع موارد الشك في الحكم التي منها تعاقب الحالتين .

١) أي : حيث ان الحكم باباحة « مالم يرد فيه نهي » يوجب اختصاصه ... الخ .

٢) الاولى تبديله بـ« يختص » لانه (قده) جعله جواباً لـ«حيث» المتضمن لمعنى الشرط ، ولم يعهد دخول اللام على جوابه ، والاولى سوق العبارة هكذا « فانه يقال : اذا كان بذاك العنوان اختص بمالم يعلم ... الخ » .

٣) أي: لايكاد يعم الحكم بالاباحة الذي جعل لعنوان « مالم يرد فيه نهي » لما اذا ورد النهي عنه في زمان ... الخ .

٤) كما في موارد تعاقب الحالتين ، وقد عرفت توضيحه .

لايقال: هذا[١] لولاعدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمته.

فانه يقال: وان لم يكن بينها[٢] الفصل، الاأنه انما يجدي

---

١) يعني: أن التفاوت المذكور بين العنوانين - وهو صيرورة الدليل أخص من المدعى - فيما اذاقيد المشكوك الحكم بعنوان «مالم يرد فيه نهي» مسلم لولم يثبت عدم الفصل بين أفراد مااشتبهت حرمته، كيف؟ وهو ثابت، حيث ان الامة بين من يقول بالاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقاً - يعني سواء كان الفرد المشتبه مما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي عنه أم لاتجري فيه كمورد تعاقب الحالتين - كالمحدثين، وبين من يقول بالبراءة فيها كذلك وهم المجتهدون ولم يدع أحد التفصيل بين الافراد المشتبهة بأن يقول بالبراءة فيما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي ويقول بالاحتياط فيما لاتجري فيه كمورد التعاقب، وعليه فالتفاوت المذكور مرتفع.

والحاصل: أن اشكال أخصية الحديث من المدعى يندفع بتعميم دلالته بعدم القول بالفصل في الحكم بالاباحة بين أفراد مشتبه الحكم، فما لاتجري فيه أصالة العدم يلحق بالموارد التي تجري فيها.

وبالجملة: فببركة عدم الفصل بين الموارد نلتزم بالبراءة في موارد تعاقب الحالتين أيضاً.

٢) أي: وان لم يكن بين أفراد ما اشتبهت حرمته فصل، الا أنه ... الخ. وتوضيح ماأفاده في الجواب: أن التلازم في الحكم بالاباحة بين أفراد مااشتبهت حرمته وان كان ثابتاً، الا أن المثبت لاحد المتلازمين لايجب أن يثبت الملازم الاخر مطلقاً يعني دليلا كان هذا المثبت أم أصلا، بل انما يثبته اذا كان هذا المثبت دليلا، حيث ان الدليل يثبت اللوازم والملزومات والملازمات بخلاف الاصل، فانه قاصر عن اثبات الملازم الاخر، مثلا اذا قلنا بالملازمة بين الامر

فيما كان المثبت للحكم بالاباحة في بعضها الدليل لاالاصل (*) ، فافهم[١] .

بشيء والنهي عن ضده ، فان ثبت الامر بالدليل الاجتهادي ـ كالامر بالصلاة الثابت بمثل قوله تعالى : «أقيموا الصلاة » ـ ثبت ملازمه وهو النهي عن ضد الصلاة كالاشتغال بالكتابة فيما اذا ضاق وقت الصلاة ، وان ثبت الامر بالاصل العملي ـ كاستصحاب وجوب الصلاة لمن كان عليه فريضة وشك في الاتيان بها والوقت باق ـ لم يثبت ملازمه المذكور ، لعدم ثبوت اللوازم بالاصول العملية كما حرر في محله . وكذا لوقلنا بثبوت الملازمة بين حرمة العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه وبين نجاسته ، فان ثبت حرمته بالدليل ثبتت نجاسته أيضاً ، وان ثبتت بالاصل كاستصحاب عدم ذهاب ثلثيه لم تثبت نجاسته ، لما تقدم، وهكذا .

ففي المقام ان كان المثبت للاباحة فيما لم يرد فيه نهي هو الدليل ، فلااشكال في ثبوت الفرد الاخر الملازم لما لم يرد فيه نهي أعني مجهول الحرمة ، وان كان المثبت للاباحة هو الاصل ـ كما هو مفروض البحث ، اذ المثبت للاباحة فيمالم يرد فيه نهي هو الاستصحاب ـ لم يثبت به الملازم أعني الاباحة في مجهول الحرمة، لماقرر في محله من عدم حجية الاصل في اللوازم والملازمات. نعم اذا فرض التلازم بين الأفراد في الحكم مطلقاً وان كان ظاهرياً، فلابأس به ولعل مقصود مدعي الأجماع المركب ثبوت الملازمة بين الافراد المشتبهة حتى في الحكم الظاهري .

١) لعله اشارة الى : أن المثبت للحكم بالاباحة هو الدليل لاالاصل ،

(*) لايقال : ما الفرق بين المقام وبين ما تقدم في حديث الحل ، حيث انه

. . . .

نعم الاصل ينقح الموضوع- وهوعدم الورود ـ ثم يشمله قوله عليه السلام : «كل شيىء مطلق»وهو نظير احراز عالمية زيد بالاستصحاب ليندرج في قوله: «أكرم العلماء » فان الدال على وجوب الاكرام هو الدليل لاالاستصحاب ،

ظاهر في البراءة في الشبهة التحريمية ، وقد التزم المصنف بالبراءة في الشبهة الوجوبية بعدم الفصل، فليكن المقام كذلك، ولو كان الدليل هناك حديث الحل، فالدليل هنا استصحاب عدم ورود النهي .

فانه يقال : قد ذكر بعض المدققين الفرق بما حاصله : أن الاستدلال بعدم الفصل في حديث الحل تام، لكون الثابت في كل من الشبهة التحريمية والوجوبية هو البراءة وهو حكم واحد، بخلاف عدم الفصل بين ماله حالة سابقة تجري فيها الاباحة الظاهرية بالاستصحاب ، وما ليس له حالة سابقة ؛ فان اثبات الاباحة الظاهرية له يكون بعنوان أنه مجهول الحل والحرمة، وبعد اختلاف منشأ الاباحة الظاهرية بالاستصحاب فيما له حالة سابقة وبعنوان مجهول الحل والحرمة فيما ليس له حالة سابقة لامجال لدعوى عدم الفصل .

ولكن يمكن أن يقال: ان موضوع الاباحة المستفادة من هذه المرسلة هو عنوان « مالم يرد فيه نهي » وهذا العنوان وان كان مغايراً لعنوان المشتبه الذي لايجري فيه استصحاب عدم ورود النهي، لكنه ملحق به حكماً بالاجماع المركب، والحكم فيهما متحد ، اذ لم يثبت الاباحة في العنوان الاول باستصحاب عدم صدور النهي حتى تكون الاباحة التعبدية الثابتة بالاستصحاب مغايرة للاباحة الظاهرية التي يراد اثباتها لعنوان « مجهول الحرمة والحل » بل الاصل ينقح موضوع الحديث ، والا لخرج عن الاستدلال بالحديث للاباحة الى الاستدلال لها بالاستصحاب ، وعليه فالثابت بالمرسلة هو الاباحة الظاهرية وان كان

وأما الاجماع[١] (*) ، فقدنقل على البراءة ، الاأنه موهون

الاستدلال بالاجماع على البراءة

١) كلامه هذا ناظر الى ما أفاده شيخنا الاعظم (قده) في الاستدلال على البراءة بالاجماع، فينبغي أولا نقل كلامه محرراً ثم توضيح المتن، فنقول : ذكر (قده) لتقرير الاجماع وجهين : أحدهما : اجماع العلماء كلهم على البراءة في مالم يردفيه ـ من حيث هوهو ـ دليل عقلي أونقلي على تحريمه ، ثمناقش فيه بقوله : « وهذا الوجه لاينفع الابعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي والنقلي للحظر والاحتياط» ووجه المناقشة فيه واضح ، فان المحدثين يدعون

موضوعها محققاً بأصالة العدم ، ولامانع من تسرية هذه الاباحة الى عنوان « المشتبه حله وحرمته » ببركة عدم الفصل .

(*) اذا كان الاجماع على السعة وعدم الضيق من ناحية الالزام الواقعي المجهول ، كان معارضاً لمادل على وجوب الاحتياط ، ولابد من معاملة أحكام التعارض معهما ، لكن كلمات شيخنا الاعظم في نقل تقارير الاجماع لاتساعد على هذا المعنى، اذ ظاهرها أنه ارشاد الى حكم العقل بقبح العقاب بلابيان، وحينئذ فأدلةالاحتياط ـ علىفرض تسليمها ـ حاكمة بلواردةعلىهذا الاجماع فلاينهض دليلا على البراءة، لكن عدم نهوضه عليها ليس لوجود المانع وهو أدلة الاحتياط فحسب ، حتى تكون دلالته على البراءة ـ لولا الدليل الحاكم أوالوارد ـ تامة ، بل انما هو لقصور المقتضي فيه وهو كونه اجماعاً مدركياً لاتعبدياً، وعليه فليس وزانه وزانآية : « وماكنا معذبين » بمعنى كونه للارشاد الى قاعدة قبح العقاب بلابيان ، لعدم تماميته في نفسه حتى لولم تكن أخبار الاحتياط في البين .

. . . .

وجود الدليل العقلي أو النقلي أو كليهما على لزوم التوقف عند الشبهات والكف عنها ، فهذا الاجماع غير محقق ، بل تقديري ، لاناطته بعدم ورود دليل عقلي أو نقلي على التحريم ، فلا يصلح للمعارضة » .

ثانيهما : دعوى الاجماع المحصل على أن الحكم فيما لم يرد دليل على حرمته من حيث هو - لا من حيث هو مجهول الحكم - هو جواز الارتكاب.

ثم شرع في بيان طرق تحصيل هذا الاجماع قولا وعملا ، وهي ترجع الى وجوه خمسة .

الاول : أن ملاحظة فتاوى العلماء من المحدثين والاصوليين في موارد من الفقه تشهد بعدم اعتمادهم في الحكم بحرمة فعل من الافعال على الاحتياط، واستشهد على هذه الدعوى بكلمات جمع من الاصحاب كثقة الاسلام الكليني والصدوق والسيدين والشيخ وغيرهم ، فراجع .

الثاني : الاجماعات المنقولة على البراءة ، فانها قد تفيد القطع بالاجماع المذكور .

الثالث : الاجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام بجواز ارتكاب المشتبه من حيث هو .

الرابع : سيرة أهل الشرائع كافة على البراءة في مشتبه الحكم .

ويستفاد هذا الوجه من قوله (قده): « فان سيرة المسلمين من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام ».

الخامس: سيرة كافة العقلاء على قبح مؤاخذة الجاهل ، ويستفاد هذا من قوله: «بل بناء كافة العقلاء وان لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك »

هذا ملخص ما أفاده الشيخ الاعظم (قده). وغرض المصنف من الاجماع

ولوقيل باعتبار الاجماع المنقول في الجملة(١

على البراءة هو الوجه الثاني من وجهي تقريره كما هوواضح، وهذا الاجماع وان كان محصلا في نظر الشيخ الاعظم ، الا أنه عند المصنف (قده) منقول اذ العمدة من وجوه تحصيله هوالوجه الثاني أعني الاجماعات المنقولة، وهي مهما بلغت كثرة لايحصل منها اجماع محصل كي يستدل به في المقام في عرض الاستدلال بالايات والروايات المتقدمة، ومن هناناقش فيه في المتن بوجهين:

الاول: ما أشار اليه بقوله : « موهون » وتوضيحه : أن الاجماع المنقول - لوسلم اعتباره في نفسه - فان تحققه في مثل المقام مما ثبت حكمه بالدليل النقلي كما تقدم والعقلي كما سيأتي موهون ، فلااجماع حتى يثبت بالنقل . والسر فيه واضح، فان حجية الاجماع المنقول مترتبة على امكان تحصيل الاجماع التعبدي على حكم شرعي ، اذ النزاع في اعتباره انما هو لكونه منقولا بخبر الواحد، وأن دليل اعتباره هل يشمل الخبر الحدسي أم يختص بالحسي؟ وهذا كله فرع تحقق نفس الاجماع . وفي المقام حيث لاسبيل الى الجزم به ، لقوة احتمال استناد المجمعين الى بعض الوجوه العقلية أوالنقلية المستدل بها على البراءة ، فلايبقى اطمئنان بكشفه عن رأي المعصوم عليه السلام .

الثاني : ما أشار اليه بقوله : « في الجملة » وتوضيحه : أنه لوسلم تحقق الاجماع المنقول في المقام فهو غير معتبر أيضاً ، لانه على القول باعتباره انما يعتبر في الجملة يعني فيما اذا لم يحتمل كونه مدركياً ، وفي المقام حيث يحتمل ذلك لاحتمال استناد المجمعين الى ماذكر فيه من الادلة العقلية والنقلية، فلايكون هذا الاجماع حجة .

١) كما اذا اتفق الكل على حكم شرعي ولم يحتمل كونه مدركياً ، لعدم وجود ما يمكن استناد المجمعين اليه حينئذ من رواية ولوضعيفة ، أوقاعدة ،

فان (١) تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل (٢) ، ومن واضح النقل (٣) عليه دليل بعيد جداً (*)

ويمكن أن يمثل له بوجوب الاخفات في التسبيحات الاربع في ثالثة المغرب وأخيرتي الرباعيات . وباشتراط العارية بكون العين المعارة مما يصح الانتفاع بها مع بقائها ، وبصحة اعارة المنحة ـ بكسر الميم ـ وهي الشاة للحلب ، فان الظاهر عدم استناد المجمعين في هذه الموارد الى شيء من قاعدة أو رواية ولو ضعيفة .

١) تعليل لقوله : «موهون» وقد تقدم توضيحه .
٢) لماسيأتي من استقلاله بقبح العقاب بلابيان .
٣) من الايات والأخبار المتقدمة ، و« بعيد جداً » خبر« فان تحصيله » .

(*) مضافاً الى عدم تحقق اتفاق الاصحاب بأجمعهم على البراءة فيما لم يرد فيه نص ، لاختلاف المحدثين في الشبهة التحريمية، وتفصيل المحقق بين ما يعم به البلوى وغيره، بل الكلمات التي استظهر شيخنا الاعظم منها حكمهم بالاباحة أجنبية عن المدعى ـ وهي اباحة مالم يرد فيه نص ظاهراً ـ اذ مقصودهم بها الاباحة التي يحكم بها العقل أي اللاحرج العقلي ، أو الاباحة الواقعية التي هي من الاحكام الخمسة التكليفية ، فالمحكي عن السيد المرتضى: « أن مالا مضرة فيه عاجلا أو آجلا فالاصل فيه البراءة » أي الاباحة بحكم العقل ، قال في الذريعة مالفظه: «والصحيح قول من ذهب فيما ذكرنا صفته من الفعل الى أنه في العقل على الاباحة ، والذي يدل على صحته : أن العلم بأن ما فيه نفع خالص من مضرة عاجلة أو آجلة له صفة المباح ، وأنه يحسن الاقدام عليه ... الخ »[١] .

---

١) الذريعة ، ج ٢ ، ص ٨٠٩ .

. . . .

. . . .

وقال الشيخ في الفصل الذي عقده للبحث عن أن الاشياء هل هي على الحظر أوالاباحة ما لفظه : «وذهب كثير من الناس الى أنهاعلى الوقف ويجوز كل واحد من الامرين فيه وينتظر ورود السمع بواحد منهما ، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبوعبدالله رحمه‌الله، وهو الذي يقوى في نفسي. والذي يدل على ذلك : أنه قد ثبت في العقول أن الاقدام على مالايأمن المكلف كونه‌قبيحاً مثل اقدامه على مايعلم قبحه ... الى أن قال بعد ذكر أدلة القائلين بالحظر والاباحة : واستدلوا أيضاً بقوله تعالى : قل من حرم زينة‌الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، وأحل لكم الطيبات وماشاكل ذلك من الايات ، وهذه الطريقة مبنية على السمع ، ونحن لانمتنع أن يدل دليل من السمع على أن الاشياء على الاباحة بعد أن كانت على الوقف ، بل عندنا الامر على كذلك ، واليه نذهب، وعلى هذا سقط المعارضة بالايات »[1] ومن المعلوم أن المقصود من «الطيب» هو المباح الواقعي، ولاربط له بالاباحة الظاهرية التي هي محل النزاع. هذا مضافاً الى منع دلالة كلام الشيخ على الاجماع على الاباحة، لمعارضته لما ذكره في موضع آخر من العدة في أن الاصل في الحيوان الحرمة وفي غيره الاباحة ، من ابتنائه على القول بأصالة الاباحة ، قال : « وأما بناء على كون الاشياء على الحظر والمنع ، فالجميع يحرم» وهذاظاهرفي اختلاف الاصحاب في عصر الشيخ وقبله في المسألة فكيف ينسب اليه الاجماع على البراءة .

وأما كلام ثقة الاسلام في ديباجة الكافي ، فالظاهر أنه أجنبي عن البراءة فيمالانص فيه، فانه في الخبرين المتعارضين حكم بالتخيير ،لوجود الحجة عليه بقوله

---

١) عدة الاصول ، ج ٢ ، ص ١١٧ طبعة بمبئى .

وأما العقل(١) فانه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة

الاستدلال بالعقل على البراءة

١) بعد أن فرغ من الاستدلال على البراءة بالنقل كتاباً وسنة واجماعاً شرع في الاستدلال عليها بالعقل ، وقد ادعى شيخنا الاعظم (قده) اطباق العقلاء عليه ، قال : « الرابع من الادلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من من دون بيان التكليف، ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل مايعترف بعدم اعلامه أصلا بتحريمه » (*) .

عليه السلام: «بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم» وأنه لاوجه للالتزام بالاحتياط فيهما، لاختصاص الامر بالتوقف في مقبولة عمر بن حنظلة بزمن الحضور، ورفع اليد عنه لوجود النص على التخيير، وكيف يستفاد منه أنه التزم بالبراءة فيما لانص فيه ولافيما لم يعلم حكمه الواقعي، ولم يظهر منشأ قول شيخنا الاعظم بعد حكاية عبارة الكليني : « فالظاهر أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا » .

وأما كلام الصدوق في الاعتقادات ، فليس ظاهراً في الاباحة الظاهرية ، كما أن استفادة الاجماع التعبدي منه لاتخلو من تأمل .

والحاصل : أن الفتاوى التي استند اليها شيخنا الاعظم (قده) في تحصيل الاجماع على البراءة ليست ظاهرة في المدعى ، فتدبر جيداً .

(*) قد يستشكل كما في حاشية الفقيه الهمداني (قده) على الرسائل في الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية بما محصله: أن كلام الشيخ (قده) يوهم كون المراد بالبيان ما هو وظيفة الشارع أعني بيان الاحكام الكلية، ومن المعلوم اختصاص قاعدة القبح حينئذ بالشبهات

التكليف المجهول بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان

توضيحه : أنه لاريب في أن التكليف بوجوده الواقعي لايكون محركاً للعبدبعثاً أوزجراً ، بل الانبعاث نحو الفعل والانزجار عنه انما هما من آثار التكليف المنجز ، وهو مدار الاطاعة والمعصية الحقيقيتين ، اذ من الواضح أن الانشاء الواقعي غير مؤثر في انقداح الداعي في العبد وقاصر عن تحريكه، فلايكون مخالفة التكليف غير الواصل موجباً لاستحقاق العقاب ، لعدم كونه هتكاً للمولى ولاظلماً عليه ولاخروجاً عنزي العبودية ، فلاتصح المؤاخذةمع عدم وصوله الى العبد، لعدم استناد فوت غرض المولى الى تقصيره، بل مستند الى عدم البيان أوعدم تماميته ، فلوعاقبه المولى والحالة هذه اندرجت معاقبته له في الظلم الذي لاشك فيقبحه عقلا بناء على ما هوالحق من القول بالتحسين والتقبيح العقليين . ولافرق في استقلال العقل بقبح العقاب هنا بين عدم بيان المولى للتكليف أصلا لعدم وصول ارادته الامرية الى مرتبة الفعلية ، وبين عدم وصول البيان الى العبد واختفائه عليه بعد الفحص عنه في مظانه بقدر وسعه .
نعم اذاكان غرضهبمثابة من الاهمية كان عليهايجاب الاحتياط تتميماً لقصورمحركية الخطاب الاولي عنه. وعليه ، فقاعدة قبح العقاب بلابيان بنفسها تامةومما يستقل بها العقل العملي ، وسيأتي التعرض للنسبة بينها وبين قاعدة وجوب دفع الضرر لمحتمل .

الحكمية وعدم جريانها في الموضوع المشتبه بين موضوعين معلومي الحكم ، حيث ان بيانه خارج عن وظيفته وانما هووظيفة العرف ، وهذا هوالفارق بين الشبهة الحكمية والموضوعية، ولابأس بنقل كلامه المتضمن لاولوية تقرير القاعدة هكذا لتشمل كلتا الشبهتين : « قبح المؤاخذة على ما لاطريق للمكلف الى العلم به بارشاد عقله أودلالة الشرع ، فالمراد بالبيان في المقام هومطلق طريق

حجة عليه ، فانهما[1] بدونها عقاب بلابيان ومؤاخذة بلابرهان ،

١) أي : فان العقوبة والمؤاخذة بدون الحجة عقاب بلابيان ، وضمير

معرفة التكليف لاخصوص الاعلام كما يوهمه العبارة ، فليتأمل » .

توضيحه : أن بيان التكليف لايختص باعلام الشارع ، بل يراد به كل طريق يؤدي الى العلم به سواء كان بارشاد العقل كقاعدة الملازمة ونحوها ، أم بدلالة الشرع كالادلة السمعية، وعليه فيمكن ازالة الجهل في الشبهة الموضوعية بارشاد عقله الذي هو بيان كبيانية الأدلة النقلية على الاحكام الكلية، فيصح حينئذ الاستدلال بقاعدة القبح على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية كجريانها في الشبهات الحكمية .

أقول: ينبغي التكلم أولا فيما أفاده شيخنا الاعظم (قده) ثم النظر في كلام الفقيه الهمداني. أما تمسك الشيخ بقاعدة القبح في الشبهات الموضوعية، فيمكن توجيهه بأن البيان في هذه القاعدة أعم من الدليل الاجتهادي الدال على الحكم الواقعي والدليل الفقاهي المتكفل للحكم الظاهري كايجاب الاحتياط في الشبهات مطلقاً حتى الموضوعية، حيث ان بيان الحكم الظاهري للمشتبه موضوعاً أيضاً وظيفة الشارع وان كان تشخيص الموضوع وظيفة العرف، لكن بيان حكم كل موضوع حتى المردد بين عنوانين معلومين حكماً كالمائع المردد بين الخمر والخل انما هو وظيفة الشارع كما هو ظاهر قوله (قده): «على فعل ما يعترف بعدم اعلامه أصلا بتحريمه » .

فالمتحصل: أنه بناء على التعميم المزبور للبيان المأخوذ في قاعدة القبح لامانع من الاستدلال بها لجريان البراءة في الشبهات الموضوعية، ولايرد عليه ما في الحاشية المتقدمة .

وأما ما أفاده الفقيه الهمداني (قده) من قوله : « قبح المؤاخذة على ما لا

وهما قبيحان بشهادة الوجدان.

ولايخفى أنه مع استقلاله بذلك[1] لاحتمال لضرر العقوبة في

«عليه» راجع الى التكليف المجهول.

١) أي: استقلال العقل بقبح العقاب والمؤاخذة من دون بيان، وغرضه دفع توهم، توضيح التوهم: أن قاعدة قبح العقاب بلابيان وان كانت من المستقلات العقلية كما تقدم، الا أن المقام ـ وهو الشبهة بعد الفحص ـ يكون

طريق للمكلف» فان أراد بالموصول الحكم الكلي الاولي، فيتوجه عليه: أنه لايشمل الشبهة الموضوعية، وهوخلاف ما أراده من شمول القاعدة لها كما هو واضح.

وان أرادبه مطلق الحكم الكلي الشامل للحكم الواقعي والظاهري ليشمل الشبهات الموضوعية، فهوعين التوجيه الذي وجهنا به كلام الشيخ (قده) لكن الظاهر أنه لم يرد هذا المعنى بقرينة قوله: «لاخصوص الاعلام» لظهوره في اعلام الشارع وهوبيان الحكم الكلي.

وان أرادبه مطلق الحكم حتى الجزئي منه الثابت للموضوع الخارجي، فيتوجه عليه أولا: أن معرفة الاحكام الجزئية ليست منوطة ببيان الشارع، بل هي منوطة بمعرفة العرف انطباق الطبائع الكلية المتعلقة للاحكام على الموضوعات الخارجية. وعليه فتكون قاعدة القبح أجنبية عن الشبهات الموضوعية، ولايصح الاستدلال بها على جريان البراءة فيها، وهذا خلاف مرامه (قده).

وثانياً: أن مقتضى قوله: «قبح المؤاخذة على ما لاطريق للمكلف الى العلم به ...الخ» اختصاص البراءة بالشبهات التي لاطريق الى رفعها، مع أن المدعى أعم من ذلك، لبنائهم على جريان البراءة في الشبهات الموضوعية مطلقاً وان أمكن ازالة الشبهة فيها، ولعله (قده) بقدله: «فليتأمل» اشار الى بعض ما ذكرناه.

. . . .

صغرى لقاعدة أخرى يستقل بها العقل بالضرورة وهي « وجوب دفع الضرر المحتمل» لصلاحية الاحتمال للبيانية، تقريبه : أن المراد بالبيان الرافع لموضوع قاعدة القبح ليس خصوص الطريق الشرعي على الواقع كخبر الواحد ، بل المراد به كل ما يكون صالحاً لتنجيز الخطاب ورافعاً لقبح المؤاخذة على مخالفة التكليف أعم من الواقعي والظاهري والشرعي والعقلي ، وبهذا المعنى العام تكون قاعدة وجوب الدفع بياناً ، ولذا حكموا في مواضع باستحقاق العقاب مع فقد الدليل النقلي ، كحكمهم بوجوب النظر في معجزة من يدعي النبوة ، لاحتمال صدقه المستلزم لوجوب متابعته ، وبوجوب الفحص عن الحكم في الشبهات البدوية قبل الفحص، وبالاحتياط في أطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ، وكحكمهم بصحة عقوبة الكافر والجاهل المقصر، والمستند في جميع ذلك حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، ولو لم تصلح هذه القاعدة لقطع عذر المكلف كان الاحتجاج عليه في الموارد المتقدمة ونحوها احتجاجاً بلا بينة وبرهان ، وعليه فيرتفع موضوع قاعدة القبح بعد كون احتمال التكليف بياناً مقتضياً للاحتياط، فيقال مثلا: شرب التتن المحتمل الحرمة محتمل الضرر، وكل محتمل الضرر يجب دفعه، فشرب التتن المحتمل الحرمة يجب دفعه ، ولا يتحقق دفعه الا بالاجتناب عنه ، فيجب الاجتناب عنه .

وقد تحصل مما ذكرنا: أنه لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان عند ارتفاع موضوعها بطرو احتمال الضرر الذي هو موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ، هذا غاية توضيح التوهم .

ومحصل دفعه : أن قاعدة وجوب الدفع اما لا كبرى لها واما لا صغرى لها

. . . .

وذلك لان المقصود بالضرر ـ الذي هو موضوع القاعدة ـ اماالعقوبة الاخروية واما الضرر الدنيوي .

أما على الثاني فوجوب الاحترازعن المضار الدنيوية المترتبة على الافعال لاكلية له حتى تثبت كبرى القاعدة، لما سيأتي في كلام المصنف .

وعلى الاول ، فاما أن يستقل العقل بقبح العقاب بلابيان ، واما أن لايستقل به، فان استقل به فالمقام ـ وهواحتمال العقوبة في الشبهة الحكميةبعد الفحص ـ لايكون صغرى للقاعدة المذكورة أعني قاعدة وجوب الدفع، اما لعدم صحته أولعدم ثبوته ، وذلك لان الملازمةبين التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته ان كانت بين مخالفـة التكليف بوجوده الواقعي مطلقاً ـ يعني سـواء تنجز أم لم يتنجز ـ وبيـن استحقاق العقوبة ، فاحتمال العقوبة فـي مخالفة الحكم الواقعي المحتمل وان كان حينئذ ثابتاً ويكون صغرى للقاعدة المذكورة، ولابد من الاحتياط رعاية للقاعدة، لكنه غير صحيح. وان كانت بين مخالفة التكليف لابوجوده الواقعي بل بوجوده التنجزي أي الذي قامت عليه الحجة وبين استحقاق العقوبة ـ كما هو الحق بشهادة جواز الاقتحام في بعض الشبهات ولوفي خصوص الموضوعية منها بلااشكال ـ فلا يثبت احتمال للعقاب مع فرض عدم وصول بيان الى المكلف حتى يكون صغرى لقاعدة الدفع .

والوجه فيه واضح ، فـان التلازم بين احتمال التكليف واحتمال العقوبة فرع التلازم بين نفس المحتملين أعني مخالفة التكليف بوجوده الواقعي واستحقاق العقوبة عليها، وحيث انه لاتلازم بين المحتملين ، لما عرفت من جواز الاقتحام في بعض الشبهات ولوفي خصوص الموضوعية منها ، فلاتلازم بين الاحتمالين أيضاً .

. . . .

وببيان أوضح : أن قاعدة دفع الضرر المحتمل مؤلفة من صغرى وهي قولنا: « احتمال الحرمة يوجب احتمال العقوبة » وكبرى وهي قولنا : « وكل ما يوجب احتمال العقوبة يجب دفعه ، فاحتمال الحرمة يجب دفعه» ومع العلم بعدم العقاب فيما نحن فيه ـ بمقتضى حكم العقل بقبحه بدون البيان الواصل الى المكلف ـ لاتتحقق صغرى القاعدة حتى تنضم اليها كبراها وهي وجوب الدفع ليتم القياس وينتج المطلوب وهو وجوب دفع عقوبة مخالفة التكليف المحتمل. ومجرد حكم العقل بالكبرى ـ وهي وجوب دفع العقاب المحتمل ـ لايكفي في اثبات الصغرى أعني احتمال العقوبة، وذلك لان الكبريات الكلية لاتحرز صغرياتها في شيء من الموارد، بل لابد من احرازها من الخارج حتى يصح تطبيق كبرياتها عليها. وفي المقام كذلك، فان الكبرى ـ أعني وجوب دفع العقاب المحتمل ـ لاتتكفل لاثبات الصغرى أعني احتمال العقاب، بل بد من احراز الصغرى من الخارج حتى تنطبق عليها الكبرى ، ولايمكن اثباتها بنفس الكبرى ، للزوم الدور ، وذلك لان الصغرى تتوقف حينئذ على الكبرى ، والمفروض أن الكبرى أيضاً متوقفة على الصغرى وهو الدور .

والوجه فيه واضح ، فان وجوب دفع العقاب المحتمل متأخر رتبة عن احتمال العقاب ، لان احتمال العقاب موضوع له ، فمالم يثبت لم يجب دفعه ، وهو ـ يعني احتمال العقاب ـ متأخر عن ثبوت بيانية هذا الاحتمال ، فيكون وجوب دفع احتمال العقاب متوقفاً على احتمال العقاب ، واحتماله متوقفاً على ثبوت بيانية هذا الاحتمال ، فينتج أن وجوب الدفع متوقف على ثبوت بيانية هذا الاحتمال، فلو أريد اثبات بيانية هذا الاحتمال بوجوب دفع احتمال العقاب كان ثبوت البيان متوقفاً على وجوب الدفع، فيكون وجوب الدفع متوقفاً على

. . . .

وجوب الدفع .

وببيان أوضح: لو أردنا اثبات احتمال العقاب بوجوب دفعه، فلابد أن يكون وجوب الدفع مقدماً على احتمال العقاب حتى يثبت احتمال العقاب به ، وبما أن احتمال العقاب موضوع لوجوب الدفع ـ لان وجوب دفع العقاب فرع احتماله ـ فهو مقدم على وجوب الدفع ، فالنتيجة أن وجوب الدفع مقدم على احتمال العقاب ، واحتمال العقاب مقدم على وجوب الدفع ، فوجوب الدفع مقدم على وجوب الدفع ، أوفقل : احتمال العقاب ـ لكونه موضوعاً لوجوب الدفع ـ مقدم على وجوب الدفع، ووجوب الدفع لكونه مثبتاً لاحتمال العقاب مقدم على احتمال العقاب ، فاحتمال العقاب مقدم على احتمال العقاب ، وهذا هو الدور الباطل .

وعليه فيختص جريان قاعدة الدفع بالشبهات البدوية قبل الفحص حيث يكون نفس احتمال العقاب منجزاً ومحققاً لصغرى القاعدة وموضوعها وهو العقاب المحتمل ، ولاتجري في الشبهات البدوية بعد الفحص كما هومطلوب المستدل .

وبتقرير آخر نقول: ان في المقام ـ وهو الشبهة البدوية بعد الفحص ـ قياسين أحدهما ينتج البراءة والثاني ينتج وجوب الاحتياط. أما الاول فهو : أن العقاب على التكليف المحتمل ـ بعد الفحص عنه بقدر الوسع واليأس منه ـ عقاب بلابيان، والعقاب بلابيان قبيح، فينتج أن العقاب على التكليف المحتمل قبيح، واذا كان قبيحاً امتنع صدوره عن المولى ، لامتناع صدور القبيح عنه .

وأما الثاني فهو: أن العقاب على فعل محتمل الحرمة ضرر محتمل، وكل ضرر محتمل يجب دفعه عقلا ، فينتج أن العقاب على فعل محتمل الحرمة يجب دفعه

. . . .

عقلا ، ولايندفع الابالاجتناب عنه ، ولايتحقق الاجتناب عنه الابترك الفعل المحتمل الحرمة ، فيجب تركه .

والقياس الاول مؤلف من صغرى وجدانية وكبرى برهانية، فتكون النتيجة قطعية لامحالة ، وليس القياس الثاني كذلك، فان صغراه ـ وهي احتمال العقاب على فعل محتمل الحرمة ـ ليست وجدانية ، بل تتوقف على أحد أمور كوجود البيان ولو في مرحلة الظاهر ، أوتقصير المكلف في الفحص عنه ، أوعدم كون العقاب بلابيان قبيحاً أوغير ذلك ، والمفروض المسلم عدم تحقق شيء من هذه الامور ، فينتفي احتمال العقاب ، فلايتم القياس حتى ينتج المطلوب وهو وجوب الاحتياط، وهذا بخلاف القياس الاول ، فان صغراه ـ كما تقدم ـ كانت فعلية وجدانية، وكبراه برهانية عقلية، فلذا كان تاماً منتجاً للمطلوب وهوجريان البراءة .

وبهذا البيان ظهرورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع،اذ مع القطع بعدم العقاب ـ كما هو مقتضى القياس الاول ـ لايبقى مجال لقاعدة الدفع، ضرورة ارتفاع موضوع صغراه بسبب القطع بعدم العقاب كما هو واضح .

وبما ذكرنا من ارتفاع موضوع قاعدة الدفع تكويناً بسبب القطع بعدم العقاب ظهرأن المراد بقول المصنف (قده) : «فلايكون مجال ها هنا ...الخ» هو خروج الشبهة البدوية بعد الفحص عن كبرى قاعدة الدفع حقيقة وتخصصاً لاتعبداً ، فخروجها عن القاعدة نظير خروج زيد الجاهل عن عموم « أكرم العلماء»تكويني لاتعبدي كخروج زيد العالم عنه تخصيصاً، وليس المراد بعدم المجال ورود قاعدة القبح على قاعدة الدفع بمعناه المصطلح وهوانتفاء موضوع الدليل المورود حقيقة بسبب ورود الدليل الوارد بعناية التعبد ، كارتفاع « اللابيان »

. . . .

الموضوع لقاعدة القبح حقيقة بورود أمارة غير علمية جعلها الشارع حجة، وذلك لان كلتا قاعدتي القبح والدفع عقلية ولاتعبد في البين أصلا. مضافاً الى أن مقتضى ارادة الورود المصطلح من العبارة المتقدمة هو تمامية قاعدة الدفع في نفسها، غاية الامر أن قاعدة القبح مقدمة عليها ورافعة لموضوعها، وهذا ينافي ما سيصرح به من عدم كون قاعدةوجوب الدفع بياناً في حد ذاتها (*).

هذا كله بناء على استقلال العقل بقبح العقاب بلابيان، وأما بناء على عدم استقلاله به وحكمه بصحة المؤاخذة على المجهول، فلزوم امتثال التكليف المجهول ورعاية الواقع المحتمل لايتوقف على التشبث بقاعدة وجوب دفع الضرر، ضرورة أن احتمال الحكم حينئذ مساوق لحسن المؤاخذة عليه، فيكون استحقاق المؤاخذة عند احتمال الحكم ثابتاً لامحتملا حتى يحتاج في دفعه الى التمسك بقاعدة الدفع، اذ المفروض استقلال العقل بصحة المؤاخذة على المجهول وعدم استقلاله بتوقفها على البيان أو توقفه فيه، فاذا احتمل أن التكليف الواقعي في شرب التتن مثلا هو الحرمة لزم الاجتناب عنه، لتنجز الواقع بنفس الاحتمال مع عدم مؤمن لارتكابه، فان تنجز الواقع يصحح العقوبة حتى اذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فتصح المؤاخذة في صورة الاصابة، لوجود المنجز، بل في صورة المخالفة أيضاً بناء على ما هو الحق من استحقاق المتجري للعقوبة.

والحاصل: أنه ـ بناء على أن المناط في استحقاق العقوبة هو مخالفة التكليف الالزامي المحتمل مع عدم وجود المؤمن ـ يلزم الاجتناب بمجرد احتمال الحرمة، لتنجز الواقع بنفس الاحتمال المصحح لاستحقاق العقوبة،

(*) ويشهد لماذكرناه من التوجيه أمران: أحدهما: تصريحه الاتي بقوله:

. . . .

فللمولى المؤاخذة على مجرد مخالفة هذا الاحتمال وان لم يكن في الواقع حكم أصلاً، اذ احتمال التكليف حينئذ بنفسه موضوع لوجوب الدفع، ولاوجه لترتب استحقاقها على مخالفة قاعدة وجوب الدفع.

نعم بناء على ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في دفع دعوى ورود قاعدة وجوب الدفع على قاعدة القبح بقوله: «.... بأن الحكم المذكور - يعني وجوب دفع الضرر المحتمل - على تقدير ثبوته لايكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، وانما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية وان لم يكن في مورده تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها وان لم يكن تكليف في الواقع، لاعلى التكليف المحتمل على فرض وجوده، فلاتصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة بل قاعدة القبح واردة عليها، لانها فرع احتمال الضرر أعني العقاب، ولااحتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان ... الخ» يكون استحقاق العقوبة مترتباً على مخالفة قاعدة وجوب الدفع، لعدم تنجز الواقع بمجرد احتماله. لكنه خلاف الحق - حسبما عرفت - هذا اذا كانت قاعدة وجوب الدفع حكماً عقلياً استقلالياً.

وأما اذا كانت حكماً عقلياً ارشادياً - أي ارشاداً الى العقوبة المحتملة - فلاوجه لاستحقاق العقوبة على المخالفة، اذ الحكم الارشادي تابع للمرشد اليه، فان كان التكليف ثابتاً واقعاً عوقب على مخالفته، والافلايعاقب عليها، فحكم العقل هنا نظير أوامر الطبيب والأمر بالاطاعة، فانه لايستحق عند المخالفة

«فلايكون مجال هاهنا ...» الدال على عدم كون قاعدة الدفع بياناً على الالزام المجهول. ثانيهما: كلامه في حاشية الرسائل عند الاشكال على الشيخ الاعظم

. . . .

الاعقوبة واحدة ، لاعقوبتين احداهما على مخالفة الحكم الواقعي ، وثانيتهما على مخالفة الامر الارشادي ، هذا .

ومما ذكرنا ظهر أيضاً أن قوله : «كما أنه مع احتماله ... الخ» تعريض بما أفاده الشيخ الاعظم من كون القاعدة حكماً ظاهرياً ، اذ قد عرفت أنه ليس كذلك، بل هوحكم عقلي استقلالي أوارشادي لايترتب على موافقته أومخالفته سوى ما يترتب على المرشد اليه . وقدنبه المصنف على هذا الاشكال ببيان أوضح في حاشية الرسائل ، حيث قال : « ومن هنا ظهر عدم الحاجة في اثبات لزوم الاحتياط فيما احتمل فيه العقاب على من همه الفرار عنه الى البناء على وجوب دفع الضرر المحتمل ،كما أن وجوبه لايجدي في ابداء احتماله اذالم يكن هناك لولاه كما لايخفى ... الى أن قال : فان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حسب ما اعترف به (قده) في تنبيهات الشبهة المحصورة ليس الاحكماً ارشادياً لاجل الفرار عن نفس الضرر لاعن ملاك آخر يوجب التحرز عن احتماله بنفسه كما يظهر من مراجعة الوجدان وملاحظة أن حكمه بوجوب دفع الضرر المقطوع ليس الا بملاك التحفظ على نفس الضرر ، وبداهة أن حكمه هاهنا معه من واد واحد » .

قال في حاشيته التالية لكلامه المتقدم في التوضيح مالفظه: «وأن وجوب دفع الضرر المحتمل لايحتاج اليه في رفع قبح المؤاخذة فيما اذا قام فيه احتماله لولاه ، ولايجدي في قيامه فيمالم يقم لولاه، ولهذا يكون قاعدة قبح العقاب بلابيان واردة على هذه القاعدة » .

. . . .

. . . .

لكن مراده بالورود في آخر كلامه ليس معناه المصطلح بقرينة عبارتيه المتقدمتين، وصريح كلامه في المتن، حيث انه أسقط قاعدة الدفع عن البيانية بالكلية، وأنها لاتجدي في ابداء احتمال العقوبة فيمالم يتنجز الحكم بدليل آخر، فلعل التعبير به للمماشاة مع الشيخ الاعظم (قده) حيث صرح بورود هذه على تلك .

ومنه يظهر أنه لا وجه للايراد عليه بأن مقتضى ظاهر كلامه هنا وتصريحه بالورود في الحاشية تمامية قاعدة الدفع في نفسها وأنها بيان ، لكن ورود قاعدة القبح مانع من جريانها في الشبهة البدوية بعد الفحص ، اذ الورود كالحكومة فرع تمامية الدليل المحكوم أو المورود، ولذا تنتهي النوبة الى علاج المانع بتقديم الوارد والحاكم ، ومع تماميته في نفسه يشكل جريان قاعدة القبح ، لاستلزامه الدور أيضاً ، وتقريره كما في حاشية بعض المدققين أن يقال : ان جريان قاعدة قبح العقاب فرع موضوعها وهو عدم البيان ، وهو موقوف على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر ، وعدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها ، وعدم موضوعها موقوف على جريان قاعدة قبح العقاب الموقوفة على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر ، فعدم بيانيتها أيضاً موقوفة على عدم بيانيتها ، فكما أن بيانيتها دورية كذلك عدمها .

والوجه في عدم ورود الاشكال على كلام المصنف ما عرفته من عدم كون قاعدة الدفع بياناً بنظره حتى تصل النوبة الى توهم توقف جريان كل منهما على الدور .

. . . .

. . . .

وكيف كان فالتحقيق في تمامية القاعدة وكونها مصححة للمؤاخذة على مخالفة التكليف الواقعي المجهول يستدعي النظر في موضوع كل منهما ومحموله، فموضوع قاعدة القبح «عدم البيان» ومحمولها قبح العقاب من المعاقب الحكيم. وموضوع الاخرى العقاب المحتمل، ومحمولها الوجوب، وبيانية قاعدة الدفع منوطة بالنظر في محتملات الوجوب، اذ على بعضها تصلح للبيانية، وعلى بعضها الاخر لاتصلح كما سيظهر، فنقول وبه نستعين: ان وجوب الدفع اما شرعي نفسي أوغيري أوطريقي، واما فطري، واما عقلي ارشادي. والظاهر عدم كونه نفسياً، اذ ضابطه ـ وهو الوجوب المنبعث عن مصلحة في المتعلق يوجب استحقاق المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما ـ لاينطبق عليه، اذ فيه أولا: أنه ليس احتمال التكليف من العناوين الموجبة لملاك ملزم يقتضي تشريع حكم الزامي يوجب استحقاق العقوبة على مخالفته حتى يجب دفعها، والالازم التصويب أو التسبيب.

وثانياً: أنه بعد تسليمه لايكون وجوب الدفع أيضاً شرعياً نفسياً، لوقوعه حينئذ في سلسلة معلولات الاحكام، فيكون عقلياً كحكمه بحسن الاطاعة وقبح المعصية، ولذا يحمل الامر بالاطاعة والنهي عن المعصية على الارشاد الى ما يحكم به العقل ولايحملان على الشرعي المولوي.

وثالثاً: أن غرض المستدل بقاعدة دفع الضرر المحتمل انما هو تنجيز الحكم الالزامي الواقعي المجهول، ورفع قبح المؤاخذة على مخالفته، وليس غرضه اثبات استحقاق العقوبة بهذه القاعدة على مخالفة التكليف المحتمل بما هو

. . . .

. . . .

كذلك وان لم يكن في مورده الزام واقعاً حتى يقال : ان وجوب الدفع نفسي وان احتمله الشيخ (قده) في أخبار الاحتياط كما سيأتي ان شاء الله تعالى، بل استظهره هنا أيضاً في عبارته التي نقلناها في التوضيح ، فان دلالتها على ارادة الوجوب النفسي بقرينة قوله (قده): « فلو تمت عوقب على مخالفتها» في غاية الوضوح ، كما وجه به أيضاً في حاشية المحقق الاشتياني (قده) حيث قال: « لامعنى لها ـ أي للقاعدة ـ الا بجعلها حكماً ظاهرياً وطلباً نفسياً » لكن الشيخ (قده) عدل عن الوجوب النفسي في الشبهة المحصورة الى كونه حكماً عقلياً ارشادياً ، هذا .

وقد ظهر مما ذكرنا : أن قاعدة دفع الضرر المحتمل على تقدير الوجوب النفسي لاتصلح لتنجيز الواقع ، لعدم ارتباطها بـه حينئذ ، وانما هـي قاعدة ظاهرية كما أفاده الشيخ (قده) وقـد أشرنا آنفاً الى أن المستدل بها جعلها بياناً على الواقع ومنجزة له .

فالمتحصل : أنه لاوجه لجعل وجوب دفع الضرر المحتمل شرعياً نفسياً.

كما لاوجه لجعله وجوباً غيرياً ، اذ ليس هنـا واجب نفسي يترشح منه وجوب غيري ـ بناء على وجوب المقدمة شرعاً ـ على دفع الضرر حتى يصير واجباً مقدمياً ويتوقف عليـه امتثال الواجب النفسي حتى يجب دفـع الضرر المحتمل مقدمة لامتثاله ، بل الامر بالعكس، لتوقف نفي استحقاقه على امتثال التكليف الواصل .

كما لاوجه لجعل وجوب الدفع طريقيـاً ، حيث ان الوجوب الطريقي

. . . .

. . . .

ـ وهو المنشأ بداعي تنجيز الواقع والمنشأ لاستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي في صورة الاصابة كما في التعبد بخبر الثقة ـ لا ينطبق على وجوب الدفع ، اذ استحقاق العقوبة مفروض في موضوع القاعدة ، فلو ترتب على وجوب الدفع لزم تنجز المنجز، وهو محال، لكونه من تحصيل الحاصل. ولزم أيضاً استحقاق عقوبتين على مخالفة تكليف واحد ، وهو محال على الحكيم. فما في بعض الكلمات من أن وجوب الدفع طريقياً لغو لا يخلو من غموض .

فتلخص من جميع ما ذكرنا : أنه لا وجه لكون وجوب دفع الضرر المحتمل في قاعدته شرعياً مولوياً بأنحائه الثلاثة من النفسي والغيري والطريقي .

وحيث ان استحقاق العقوبة مفروض في موضوعها، فلا محالة تختص القاعدة بموردين : أحدهما : الحكم الواقعي الواصل الى المكلف المنجز في حقه ، كما في العلم الاجمالي بالنسبة الى كل واحد من الأطراف . ثانيهما : الحكم الواقعي الذي هو في معرض الوصول كالشبهة البدوية قبل الفحص . وأما بعده فحيث انه لم يصل حكم المولى وخطابه بنحو من الانحاء الى المكلف ، فلا حكم للعقل بمجرد احتمال وجود الملاك اللازم الاستيفاء بوجوب الامتثال ، لعدم احتمال العقاب مع عدم ايجابه الاحتياط ، اذ لو كان الغرض مهماً بحيث لا يرضى المولى بتفويته لاوجبه .

وأما الاستناد في لزوم رعاية الاحتمال الى حق الطاعة الثابت للمولى الحقيقي على العبد، فغير موجه ، اذ لم يثبت حق للمولى على العبد حتى بالنسبة الى الغرض المحتمل مع بذل العبد وسعه في الفحص عما يدل عليه وعدم

. . . .

. . . .

الظفر بـه لولم نقل باستقرار سيرة العقلاء وديدنهم علـى تقبيح مؤاخذته ا. ه كما اعترف به شيخنا الأعظم في الاستشهاد المتقدم في التوضيح .

وذلك واضح، فان مدار الاطاعة والعصيان بنظرهم انما هو التكليف الواصل لاوجوده الواقعي ، لعدم ترتب الانبعاث والانزجار على الحكم غير الواصل ، فلاملازمة بين احتمالي التكليف والعقاب .

فالمتحصل: أن احتمال التكليف بعد الفحص وعدم الظفر بدليل عليه ليس من مراتب وصوله كالعلم بـه أوقيام العلمي عليه حتـى يكون مساوقاً لاحتمال العقاب، فالجاهل القاصر معذور بمقتضى ارتكاز العقلاء ، ولوفرض لزوم رعاية التكليف المحتمل كان على الشارع بيانه مع بنائهم على عدم رعاية الاحتمال .

وقد تحصل : أنه يدور الامر بين كون وجوب دفع الضرر المحتمل عقلياً ارشادياً كما صرح به شيخنا الأعظم في ثاني تنبيهات الشبهة المحصورة بقوله: «لان حكم العقل بوجوب دفع الضرر بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم ارشادي » وفطرياً كما ختاره سيدنا الاستاذ قدس سره في المستمسك . وعلى كل منهما يختص مورد القاعدة بما أحرز موضوعها من الخارج كماعرفت ولذا لاتوارد ولاتنافي بينهـا وبين قاعدة القبح أصلا ، لعدم جريان كل منهما في مورد الاخر ، فقاعدة الدفع تختص بما تنجزفيه التكليف أوأمكن تنجزه ، ولاموضوع لها في الشبهة البدوية بعد الفحص ، وقاعدة القبح تجري في هذه، ولاموضوع لها في أطراف العلم الاجمالي وفي البدوية قبل الفحص ، لوجود البيان في الاول وامكان الظفر به في الثاني .

. . . .

. . . .

ومنه ظاهر أنه لاتعارض بين القاعدتين ، فان كل واحدة منهما حكم عقلي عملي قطعي ، ولامعنى للتعارض بين القطعيين ، بل كل مايتراءى منه التعارض فليس منه حقيقة بل أحدهما رافع لموضوع الاخر .

نعم قديناقش في كون الوجوب عقلياً ارشادياً بما في حاشية بعض المدققين (قده) من قوله : « وأما كونها حكماً عقلياً عملياً ، فحيث ان العاقلة لابعث لها ولازجر لها ، بل شأنها محض التعقل كما مر تفصيله في مبحث الظن وغيره ، ومنه تعرف أنه لامعنى لحكم العقل الارشادي، فان الارشادية في قبال المولوية من شؤون الامر، واذ لابعث ولازجر فلامعنى لارشادية الحكم العقلي، فلامحالة ليس معنى الحكم العقلي الا اذعان العقل بقبح الاقدام على الضرر بملاك التحسين والتقبيح العقلائيين » .

أقول : المستفاد من كلامه (قده) اعتبار قيدين في الارشادية : أحدهما : كون الارشاد بالامر، والاخر كون المرشد هو الشارع . وان شئت فقل : ان الارشادية كالمولوية من وظائف الشارع وخصائصه ، وان الامر ينقسم الى المولوي والارشادي، فليس لغير الشارع الارشاد ، كما أنه لايكون الارشاد بغير الامر.

وأنت خبير بما في كليهما ، اذ في الاول أن الارشادية التي هي عبارة عن الاخبار عما في الشيىء من النفع والضر والصلاح والفساد من الامور العرفية التي لاتختص بلفظ خاص ، بل تتحقق الارشادية بكل ما يحكي عن صلاح الشيىء وفساده ولو كان فعلا أو كتابة، ولاتختص بصيغة الامر، بل الغالب في المبرز غيرها كاخبار الطبيب وغيره من أهل الخبرة بما في الأشياء من المنافع والمضار والمصالح والمفاسد .

مخالفته، فلايكون مجال هاهنا(١) لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كي يتوهم أنها(٢) تكون بياناً . كما أنه(٣) مع احتماله لاحاجة(٤) الى

١) أي : في الشبهة البدوية بعد الفحص، اذ لااحتمال للعقوبة كماعرفت .

٢)أي : قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل .

٣) الضمير للشأن ، وضمير« احتماله» راجع الى الضرر المراد به العقوبة.

٤) وجه عدم الحاجة ما عرفته بقولنا : «ضرورة أن احتمال الحكم حينئذ مساوق لحسن المؤاخذة عليه ، فيكون استحقاق المؤاخذة عند احتمال الحكم ثابتاً لامحتملا » .

وفي الثاني : أن الثابت كونه من خصائص الشارع هو اعمال المولوية والسيادة ، لانه المولى الحقيقي المتصرف في النفوس ، وأما الارشادية التي حقيقتها الهداية الى المصالح والمفاسد ، فلاوجه لاختصاصها بالشارع ، بل كل من يرشد ويهدي الى مصلحة شيىء أومفسدته يصدق عليه المرشد كمايصدق على دلالته عليهما عنوان الارشارد . فعليه يراد بحكم العقل ارشاداً تحسين الاقدام أو تقبيحه على شيىء لما أدركه فيه من الصلاح والفساد كما أفاده، وهذا مما لايقبل الانكار .

ونظير هذا الحكم العقلي ما يصفه الطبيب للمريض من المنافع والمضار التي تكون في الاغذية والادوية. نعم في تسمية هذه الدلالة بالحكم مسامحة .

والحاصل: أنه لامانع من صحة حكم العقل ارشاداً كما أفاده شيخنا الاعظم فالامر الارشادي هو البعث الانشائي أوالزجر كذلك بداعي الارشاد الى الصلاح أوالفساد من دون أن يترتب على موافقته ومخالفته غير ما في نفس الفعل من الصلاح والفساد .

القاعدة ، بل في صورة المصادفة استحق [1] العقوبة على المخالفة ولو [2] قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل .

وأما [3] ضرر غير العقوبة ، فهووان كان محتملا ، الأ أن المتيقن

١) الاولى أن يقال : « يستحق العقوبة » .

٢) وصلية ، وقيد لقوله : «استحق» يعني: اذا احتمل الضرر الاخروي في شرب مائع خاص فشربه وكان حراما واقعاً ، فانه يستحق العقوبة علـى مخالفة هذا التكليف الالزامي أعني الحرمة حتـى اذا لم نقل بوجوب دفـع الضرر المحتمل،فان وجوب دفعه ـ بحكم العقل ـ ارشاد الى عدم الوقوع فيمخالفة الحكم الواقعي ، وليس وجوباً مولوياً ، ومن المعلوم أن ذلك الضرر يترتب على الفعل لو فرض حرمته واقعـاً كترتب الضرر الدنيوي علـى شرب ذلك المائع سواء قلنا بوجوب دفع الضرر المحتمل أم لم نقل به .

٣) معطوف على قوله : «لااحتمال لضررالعقوبة... الخ» يعني : وأما اذا أريد بالضرر الضرر الدنيوي دون العقوبة الاخروية فهو وان كان محتملا عند ارتكاب الشبهة التحريمية، ولايرتفع احتماله بقبح العقاب بلابيان، لكنهلايجب دفعه ، وقد أجاب عن توهم وجوب دفعه بوجهين أشار الـى أولهما بقوله : « الا أن المتيقن ... الخ »وتوضيحه : أن مالايكون ترتبه على التكليفمشروطاً بتنجز التكليف ووصوله الى المكلف بل يترتب على وجود الحكم واقعاً ولو لم يصل اليه ، لاينفك احتمال التكليف التحريمي عن احتمال الضرر ، وهذا الضرر وان لم يمكن التخلص عنـه بقاعدة قبح العقاب بلابيان ، لكونهأجنبياً عنها بعد فرض الضرر أمراً غير العقوبة الاخروية ، لكن لامجال أيضاً للتشبث بقاعدة وجوب الدفع لاثبات لزوم الاجتناب عنه ، وذلك لان شمول الكبرى ـ وهي وجوب دفع الضررـ للضررالدنيوي المحتمل ممنوع ، بللادليلعلى

منه فضلاعن محتمله ليس بواجب الدفع(٢) شرعاً ولاعقلا، ضرورة(١) عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلا(٢) وجوازه شرعاً(٣).

مع أن(٤) احتمال الحرمة أوالوجوب

لزوم التحرز عن الضرر الدنيوي المعلوم فضلا عن محتمله ، اذ لاقبح عقلافي تحمل بعض المضار الدنيوية لبعض الدواعي العقلائية ، فان العقلاء مع علمهم بالضرر يصرفون الاموال ويتحملون المشاق لاجل تحصيل العلم أو كسب المال بالتجارة، وليست الغاية معلومة الحصول لهم، بل ربما لاتكون مظنونة أيضاً.

وأما احتمال الضرر فلاينفك عن كثير من أفعالهم وهم لايعتنون به أصلا .

وأما تحمل الضرر المعلوم أوالمحتمل شرعاً فلامنع فيه ، بل قد يستحب في بعض الموارد ، وقد يجب في موارد أخرى.

٢) كما حكي اعتراف الخصم به ، وضميرا « منه ، محتمله » راجعان الى الضرر غير العقوبة .

١) تعليل لعدم وجوب دفع الضرر الدنيوي عقلا ، وقوله : « وجوازه شرعاً » عطف على « عدم القبح » وضمير « جوازه » راجع الى « تحمل بعض المضار » .

٢) كبذل المال لتحصيل الاعتبار ونحوه .

٣) كجواز اتلاف النفس لاقامة الدين وشعائره ، وجواز بذل المال لشراء الماء للطهارة والساتر في الصلاة ـ اذا كان البائع مجحفاً ـ ووجوبه اذا لم يكن مجحفاً، اذ المحرم شرعاً المستفاد من مثل قوله تعالى: « ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة » هو الالقاء في التهلكة دون مطلق الضرر .

٤) هذا هوالوجه الثاني ، وتوضيحه : أن الاحكام الشرعية وان كانت تابعة

للملاكات النفس الامرية من المصالح والمفاسد الكامنة في أفعال المكلفين، ومن المعلوم عدم اناطة ترتبها عليها بالعلم بالاحكام، للملازمة بين التكليف وملاكه مطلقاً علم به أم لا، فاحتمال التكليف الوجوبي أو التحريمي ملازم لاحتمال المصلحة أو المفسدة، الا أنه لا كبرى لوجوب دفع الضرر المحتمل في المقام أعني الضرر غير العقوبة، لتوقف الملازمة - بين احتمال الوجوب أو الحرمة وبين وجوب دفع الضرر المحتمل غير العقوبة - على تبعية الحكم الشرعي للمصلحة أو المفسدة بمعنى النفع أو الضرر الدنيويين، وهذه التبعية غير ثابتة، انما الثابت تبعيته للمصالح والمفاسد الواقعية التي هي العلل للاحكام الشرعية، وهي التي توجب حسن الفعل أو قبحه، ولا ربط لها بالمنافع والمضار العائدتين الى المكلف، يعني: أن المصالح والمفاسد الواقعية انما توجبان حسن الفعل أو قبحه من دون لزوم ضرر على فاعله أو نفع عائد اليه.

وبالجملة: فاحتمال الحرمة وان كان ملازماً لاحتمال المفسدة، لكنه لا يلازم الضرر بالفاعل حتى يكون مورداً لقاعدة وجوب الدفع ويجب ترك محتمل الحرمة تحرزاً عن الضرر، بل ربما كان ترك الحرام تحرزاً عن المفسدة مستلزماً للضرر على التارك كما في ترك البيع الربوي تحرزاً عن مفسدته، فانه موجب لذهاب المنفعة المالية على المتحرز. كما أن احتمال الوجوب وان كان ملازماً لاحتمال المصلحة، لكنه لا يلازم المنفعة حتى يجب فعل محتمل الوجوب استيفاء للمنفعة، بل ربما كان فعل الواجب استيفاء للمصلحة موجباً للضرر على الفاعل كما في أداء الزكاة استيفاء لمصلحتها، فان فيه ضرراً مالياً على الدافع بناء

(*) الاولى سوق العبارة هكذا: «لا يلازم احتمال المضرة أو المنفعة وان كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح .... الخ».

أوترك المصلحة ، لوضوح (١) أن المصالح والمفاسد التـي تكون مناطات الاحكام(٢) ، وقـد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات مصالح [المصالح] وقبح ما كان ذات مفاسد [المفاسد] ليست(٣) براجعة الى المنافع والمضار .

على كونه مالكاً لتمام المال الزكوي وخروج حصة الفقراء من ملكه ، لامالكاً لماعدا مقدار الزكاة، والالم يكن دفعه ضرراً عليه كما هوواضح. وعليه فاحتمال الحرمة بالنسبة الى الضرر الدنيوي غير واجب الدفع ، فلاتتم كبـرى قاعدة وجوب الدفع حتى يجب الاجتناب عن كل محتمل الحرمة .

١) تعليل لقوله : « لايلازم احتمال المضرة » وقد عرفت توضيحه .

٢) يعني: بناء على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

٣) خبر « أن المصالح » يعني : أن المصالح والمفاسد الكامنة فـي أفعال المكلفين ليست دائماً مـن المنافع والمضار القائمة بالافعال حتى يجب امتثال محتمل التكليف استيفاء للمنفعة أودفعاً للضرر، بل قدتكون منهاوقدلاتكون، وذلك لان المصلحة عبارة عن خصوصيات موجودة في الاشياء تحسنها وتوجب محبوبيتها تكويناً أوتشريعاً ، والمفسدة عبارة عن خصوصيات موجودة في الاشياء تقبحها وتوجب كراهتها تكويناً أوتشريعاً ، والنفع ما يتوصل به الانسان الى مطلوبه ، والوصول الى المطلوب خير، فالنفع هو الخير ، والضررضده، والنسبة بين المصلحة والمنفعة عموم من وجه، لاجتماعهما في الصوم النافع للبدن، وافتراق المصلحة عن المنفعة في أداء الزكاة والخمس مثلا، اذ فيه المصلحة دون المنفعة، وافتراق المنفعة عن المصلحة في الربا مثلا ، اذ فيـه المنفعة دون المصلحة . وكذا بين المفسدة والضرر، لاجتماعهما في شرب المسكر المضر بالبدن، وافتراق المفسدة

وكثيراً ما يكون[١] محتمل التكليف مأمون الضرر. نعم[٢] ربما يكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً .

عن الضرر في غصب المال أو الحق ، اذ فيه المفسدة دون الضرر ، وافتراق الضرر عن المفسدة في دفع مثل الزكاة والخمس ، اذ فيه الضرر دون المفسدة كما هو واضح .

وبالجملة : فاحتمال التكليف التحريمي وان كان ملازماً لاحتمال المفسدة، لكنه لايلازم احتمال الضرر حتى يكون مورداً لقاعدة وجوب الدفع ويجب الاجتناب عنه ، بل كثيراً ما يكون محتمل الحرمة مأمون الضرر كما سيتعرض له في المتن .

١) غرضه تثبيت ما تقدم من أن احتمال التكليف التحريمي لايلازم احتمال الضرر حتى يكون من موارد القاعدة، يعني: أن هناك موارد كثيرة جداً يحتمل فيها التكليف التحريمي مع العلم بانتفاء الضرر الدنيوي ، بل قد يعلم بالحرمة ويعلم بعدم الضرر كما في كثير من المحرمات كالزنا والنظر الى الاجنبية ـ بناء على عدم كون الحد والتعزير ضرراً دنيوياً ـ وكيف كان فمع العلم بعدم الضرر حتى مع العلم بالحرمة في كثير من الموارد كيف يمكن دعوى أن احتمال الحرمة يجب دفعه ، لانه يلازم الضرر ودفع الضرر المحتمل واجب .

٢) استدراك على قوله : « ليست براجعة الى المنافع والمضار » يعني : أنه قد يتفق كون مناط حكم العقل أو الشرع هو النفع أو الضرر الموجود في الفعل ، لكن ذلك قاصر عن اثبات الملازمة ، لما عرفت من عدم كونهما غالباً مناطين للحكم حتى يكون احتمال الحرمة مساوقاً لاحتمال المفسدة ، فالملاك في خيار الغبن ووجوب التيمم مع خوف الضرر باستعمال الماء هو الضرر لئلايتضرر المغبون والمتطهر ، ولكن لاسبيل الى احراز الملاك في كثير من

ان قلت[١] :

الاحكام حتى يلازم احتمال الحرمة احتمال الضرر الدنيوي كي يجب دفعه .

وقد تحصل من جميع ما ذكر حول قاعدة وجوب الدفع: أن المراد بالضرر ان كان هو العقاب فلاموضوع للقاعدة في الشبهة الحكمية البدوية بعد الفحص، لانتفاء العقاب قطعاً بقاعدة القبح. وان كان غير العقوبة الأخروية ، فلايجب دفعه بعد ثبوت جوازه لبعض الاغراض العقلائية سواء أريد بـه الضرر الدنيوي أم المفسدة ، كما عرفت تفصيله .

وبالجملة: لامجال للقاعدة في الشبهات الحكمية، لانه على تقدير لاصغرى لها ، وعلى تقديرين لا كبرى لها .

ثم ان شيخنا الاعظم (قده) أجاب عن قاعدة الدفع ـ بناء على ارادة غير الضرر الاخروي ـ بوجه آخر وناقش فيه المصنف في حاشيته ، فراجع .

١) غرض المستشكل : تقديم قاعدة أخرى ـ غير وجوب دفـع الضرر المحتمل ـ على قاعدة قبح العقاب بلابيان، وهي حكم العقل بقبح الاقدام على ما لايؤمن مفسدته كقبحه على ما علم مفسدته ، توضيحه : أن احتمال التكليف التحريمي وان لم يستلزم احتمال العقاب الاخروي والضرر الدنيوي كما تقدم، الا أنـه بناء على مذهب العدلية من تبعية الاحكام للملاكات ، لاينفك احتمال الحرمة عن احتمال المفسدة ـ ولو النوعية منها ـ لاقتضاء التلازم بين المحتملين ـ وهما الحرمة والمفسدة بمقتضى تبعية الاحكام للملاكات ـ للتلازم بين الاحتمالين، وبعد احراز الصغرى ـ وهـي احتمال المفسدة ـ تصل النوبـة الى الكبرى التي استدل بها شيخ الطائفة على كون الاشياء قبل الشرع على الوقف ، وهي: قبح الاقدام على المفسدة المحتملة كقبح الاقدام على المفسدة المعلومة ، فيؤلف القياس هكذا : «احتمال الحرمـة ملازم لاحتمال المفسدة ، واحتمال المفسدة

نعم[١] ، ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لايؤمن [من] مفسدته ، وأنه[٢] كالاقدام على ما علم مفسدته ، كما استدل به شيخ الطائفة قدس سره على أن الاشياء على الحظر أوالوقف (*) .

قلت : استقلاله بذلك[٣] ممنوع ، والسند شهادة الوجدان

كالعلم بها يجب دفعه ، فاحتمال الحرمة يجب دفعه » فتكون هذه الكبرى بياناً للمشكوك وصالحاً لرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان .

١) أي : وان كان مخالفة ما اشتبه حكمه الشرعي غير مستلزمة للعقوبة ولا للضرر الدنيوي كما تقدم ، ولكن العقل ... الخ .

٢) معطوف على « قبح » وضميره راجع الى الاقدام ، أي : وبأن الاقدام على ما لايؤمن مفسدته كالاقدام ... الخ ، وضمير « به » راجع الى استقلال العقل .

٣) يعني: بقبح الاقدام على محتمل المفسدة ، وأنه كالاقدام على معلوم المفسدة، وهذا جواب الاشكال وتوضيحه: أن ما ذكر من الحكم العقلي ممنوع، لشهادة الوجدان وجريان ديدن العقلاء وعادتهم على عدم التحرز عن محتمل المفسدة ولزوم التحرز عن معلومها، فانهم يركبون أمواج البحار ويقتحمون أهوال البراري والقفار للتجارة وغيرها مع احتمال الغرق وغيره من الاخطار لامع العلم به ، مضافاً الى اذن الشارع في الاقدام على المفسدة المحتملة في الشبهات الموضوعية بمثل قوله عليه السلام: « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه » فلو كان الاذن في الاقدام عليها قبيحاً كقبح الاقدام على المفسدة المعلومة لم يأذن فيه ، لان الاذن في الاقدام على القبيح قبيح ، ويمتنع

(*) استدلال شيخ الطائفة بهذا الحكم العقلي انما هو على الوقف لا عليه أو على الحظر، وقد تقدمت عبارته في بعض التعاليق، في صفحة ٢٩٥، فراجع.

ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والاديان، حيث انهم لايحترزون مما [عما] لاتؤمن مفسدته، ولايعاملون معه(١) معاملة ما علم مفسدته، كيف(٢) وقد أذن الشارع بالاقدام عليه. ولايكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل(٣).

صدور القبيح عن الحكيم تعالى، فصدور الاذن فيه منه تعالى يشهد بعدم قبحه، فلاأصل للقاعدة المذكورة.

١) أي: مع ما لاتؤمن مفسدته.

٢) يعني: كيف يكون الاقدام على محتمل المفسدة قبيحاً؟ والحال أن الشارع قد أذن في الاقدام عليه، مع قضاء الضرورة بامتناع صدور الاذن في ارتكاب القبيح منه.

٣) لعله اشارة الى: أن اذن الشارع في ارتكاب محتمل المفسدة لايكون شاهداً على عدم قبح ارتكابه، اذ من الممكن اذنه في ارتكاب محتمل المفسدة مع بقائه على قبحه، غاية الامر أن اذنه فيه سبب لتدارك قبحه ولو بالمصلحة التسهيلية أو كاشف عن وجود المزاحم الاهم أو المساوي.

أو اشارة الى: أن التخلص باذن الشارع في الشبهة الموضوعية عن قبح الاقدام على مالايؤمن مفسدته يخرجنا عن التمسك بالدليل العقلي على البراءة ويحوجنا في الجواب عن تلك القاعدة الى الترخيص الشرعي.

أو اشارة الى: منع الصغرى المتقدم بقوله: «مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لايلازم احتمال المضرة» وأن غير المؤاخذة من المفاسد - التي هي مناطات النواهي الشرعية - ليست من المضار الدنيوية التي لايحكم العقل بلزوم الاحتراز عنها، بل لو اطلع عليها العقل - كما اذا أعلمه الشارع بها - حكم بوجوب الاجتناب عنها أيضاً كالضرر الاخروي بناء على الملازمة بين حكمي العقل والشرع.

واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة بالادلة الثلاثة[١].

أما الكتاب، فبالايات[٢] الناهية عن القول بغير العلم، وعن الالقاء في التهلكة، والامرة[٣] بالتقوى.

أدلة المحدثين على وجوب الاحتياط

١ ـ الاستدلال بالكتاب

١) يعني: الكتاب والسنة والعقل.

٢) يعني: استدل بطوائف ثلاث من الايات كما في الفصول والرسائل أيضاً.

الاولى: الايات الناهية عن القول بغير العلم، كقوله تعالى: «ولاتقف ماليس لك به علم» وقوله تعالى: «وأن تقولوا على الله مالاتعلمون».

الثانية: الايات الناهية عن الالقاء في التهلكة، كقوله تعالى: «ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة».

الثالثة: الايات الامرة بالتقوى، كقوله تعالى: «واتقوا الله حق تقاته» و«جاهدوا في الله حق جهاده» ونحوهما.

٣) معطوف على «الناهية» تقريب الاستدلال بهذه الطوائف: أن الحكم بالاباحة فيما يحتمل حرمته مع عدم نهوض حجة عليها افتراء على الشارع، وقول عليه بغير علم، والقاء للنفس في التهلكة ومخالفة للتقوى، ولاريب في أن الافتراء على الشارع والقاء النفس في التهلكة ومخالفة التقوى حرام، فالحكم بالاباحة فيما يحتمل حرمته مع عدم حجة عليها حرام، فلابد من الاحتياط في المشتبه وهو المطلوب.

والجواب : أن القول بالاباحة[1] شرعاً وبالامن من العقوبة

هذا بناء على تفسير التقوى المأمور بها بما يشمل ترك محتمل الحرمة وفعل محتمل الوجوب مع عدم قيام حجة عليهما ، فحينئذ يكون ترك محتمل الوجوب وفعل محتمل الحرمة منافياً للتقوى ، وأما بناء على تفسيرها بخصوص فعل الواجبات المعلومة وترك المحرمات المعلومة ، فلايتم الاستدلال بها .

الا أن يدعي المحدثون معلومية وجوب الاحتياط في المشتبه ، فيكون مخالفته حينئذ مخالفة للتقوى أيضاً، لكنه خلاف الفرض، لانهم يريدون اثبات وجوبه بهذه الاية، فاذا كان وجوبه معلوماً لم يحتج الى اثباته بها . اللهم الا أن يدعوا معلومية وجوبه بغير هذه الاية ـ يعني آية التقوى ـ ويكون غرضهم من الاستدلال بهذه الاية أن ترك العمل بهذا الواجب مخالفة للتقوى ، نظير الصلاة مثلا فان وجوبها ثابت بغير آية التقوى، ويستدل بهذه الاية على أن ترك هذا الواجب المعلوم وجوبه مخالف للتقوى ، هذا .

وزاد شيخنا الاعظم على الايات المتقدمة طائفة أخرى، قال (قده): «ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط: فاتقوا الله ما استطعتم .... وقوله تعالى : فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول » فراجع .

١) توضيحه : أن شيئاً من الخطابات التي تضمنتها الايات الشريفة المتقدمة لايتوجه على من يقول بالبراءة استناداً الى الدليل العقلي والنقلي المتقدمين ، اذ ليس القول بالبراءة في المشتبه حينئذ قولا بغير العلم ، ولاموجباً للوقوع في التهلكة بمعنى العقوبة ، ولامنافياً للتقوي .

وبالجملة : بعد دلالة الدليل العقلي والنقلي على البراءة لايكون فعل محتمل الحرمة موجباً للتهلكة ، ولامخالفاً للتقوى . وأما احتمال العقوبة فلاموجب له أيضاً ، بل المعلوم عدمها ، لما عرفت غير مرة من عدم الملازمة بين الحكم

عقلا ليس قولا بغيرعلم ، لما[١] دل على الاباحة من النقل[٢] وعلى البراءة من حكم العقل[٣] ، ومعهما لامهلكة في اقتحام الشبهة أصلا، ولافيه[٤] مخالفة التقوى كما لايخفى .

وأما الاخبار ، فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللا[٥]

بوجوده الواقعي ـ وان لم يتنجز ـ وبين استحقاق العقوبة عليه ، فاحتمال الحرمة حينئذ وان كان موجوداً لكنه لايوجب التوقف في العمل .

هذا وقد تبع المصنف شيخنا الاعظم (قدهما) فيهذا الجواب، وقدسبقهما اليه صاحب الفصول ، حيث قال : « والجواب : أن مقتضى الادلة المذكورة حرمة الحكم والفتوى من غير علم ، ونحن نقول أيضاً بمقتضاها ، حيث نمنع من الحكم بما لا علم لنابه، لكن ندعي علمنا باباحة مالاعلم لنا بحكمه الواقعي والبراءة عنه ، للادلة التي سبق ذكرها ... » .

١) متعلق بقوله : « ليس » .

٢) مثل حديثي الرفع والحل ، و كلمة «من» بيان للموصول في «لمادل» .

٣) بقبح العقاب بلابيان ، وضمير «معهما» راجع الى حكم العقل والنقل.

٤) أي : ولا في اقتحام الشبهة مخالفة التقوى .

٥) غرضه : أن الاخبار الامرة بالتوقف على طائفتين :

احداهما : الاخبار الدالة على مطلوبية التوقف مطابقة ، لاشتمالها على مادة الوقوف ، وهذه الطائفة بين ما علل فيه الامر بالتوقف عند الشبهة بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في التهلكة وبين مالم يعلل فيه به ، أما المعللة فهي عدة روايات :

منها : قوله عليه السلام في ذيل مقبولة عمربن حنظلة بعد تكافؤ المرجحات

في بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة

في الخبرين المتعارضين : «فأرجه حتى تلقى امامك،فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات »[١] .

ومنها : قوله عليه السلام في موثقة مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه «أن النبي صلى الله عليه و آله وسلم قال : لاتجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، يقول : اذا بلغك أنك قدرضعت من لبنها وأنها لك محرم، وما أشبه ذلك ، فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة »[٢] .

وتقريب الاستدلال بهذه الاخبار المعللة على وجوب الوقوف عند الشبهات منوط ببيان أمور :

الاول : أن كلمة « خير » وان كانت من صيغ التفضيل ، لكنها منسلخة هنا عن التفضيل ومتمحضة في التعيين، اذ لاخير في الاقتحام في الهلكة المترتبة على ترك الوقوف عند الشبهات حتى يكون الخير في الوقوف عندها أكثر منه ، نظير « الاحبية » الواردة في قول الامام الصادق في مرسلة[٣] داوود بن الحصين: « والله أفطر يوماً من شهر رمضان أحب الي من أن يضرب عنقي » فان قتله عليه السلام بسبب ترك الافطار للتقية الواجبة ليس محبوباً حتى يكون الافطار أحب منه، وليست الاحبية هنا كالاحبية الواردة في الصلاة المعادة جماعة بمثل قول الصادق عليه السلام في رواية أبي بصير «يختار الله أحبهما اليه »[٤] لدلالتها

---

١) الوسائل ، ج ١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ص ٧٥ الحديث : ١

٢) الوسائل، ج١٤، الباب١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه ص١٩٣، الحديث:٢

٣) الوسائل ج ٧ ، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ص ٩٥ الحديث :٤ ونحوه غيره .

٤) الوسائل، ج ٥، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ، ص ٤٥٦ الحديث ١٠

. . . .

ـ بقرينة اضافة «أفعل» التفضيل الى الضمير الراجع الى المفضل والمفضل عليه مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ـ على أن المفضل عليه وهو الصلاة الفرادى محبوب أيضاً .

الثاني : أن حسن تعليل الحكم منوط بعموم العلة وكليتها، فلا يحسن التعليل بما يكون جزئياً ومختصاً بالمورد .

الثالث : أنه لابد من السنخية بين العلة والمعلول ، كما هو واضح، فلا يصح تعليل الحكم الوجوبي بعلة مستحبة والحكم التحريمي بعلة جائزة، لعدم السنخية بين العلة والمعلول .

اذا عرفت ما ذكرناه تعرف ظهور المقبولة والموثقة وما بمضمونهما في مدعى المحدثين وهو وجوب الاحتياط والتوقف في كل شبهة ، سواء أريد بالوقوف التوقف في الفتوى والعمل ـ كما هو مقتضى اطلاق المقبولة ـ أم أريد به خصوص التوقف في العمل كما هو ظاهر الموثقة . وجه ظهورهما في الوجوب: أنه عليه السلام علل النهي ـ عن نكاح المرأة المرددة بين كونها أجنبية وأختاً رضاعية ـ بأن الوقوف عند الشبهة خير من الوقوع في الهلكة ، فلو لم يكن الوقوف في مورد الموثقة واجباً لم يصح تعليل النهي ـ في قوله عليه السلام : « لاتجامعوا في النكاح عند الشبهة » الظاهر في الحرمة ـ به ، لعدم السنخية حينئذ بين العلة وهي الوقوف غير الواجب حسب الفرض وبين المعلل وهو حرمة الجمع في النكاح ، وقد عرفت اعتبار السنخية بينهما ، فكأنه عليه السلام قال : يحرم الجمع في النكاح عند الشبهة ، وحيث يحرم الجمع فيجب التوقف فيه ، لان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ، ويستفاد من هذا التعليل وجوب التوقف في كل شبهة وان لم تكن في مورد

. . . .

النكاح ، لما عرفت أيضاً من عدم حسن تعليل الحكم بما يكون جزئياً مختصاً بمورد خاص .

هذا غاية توضيح تقريب الاستدلال بالاخبار المعللة على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية .

وأما الاخبار الامرة بالتوقف مطابقة مجردة عن التعليل المذكور فهي كثيرة :

منها : ما رواه [1] جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصية له لاصحابه قال : «اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده ،وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا » .

ومنها : رواية [2] عبدالله بن جندب عن الرضا عليه السلام : « ان هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغترهم بالشبهة، ولبس عليهم أمر دينهم ... الى أن قال: ولم يكن ذلك لهم ولا عليهم بل كان الفرض عليهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ، ورد ما جهلوه من ذلك الى عالمه ومستنبطه ... » .

ومنها : مارواه الميثمي [3] عن الرضا عليه السلام في اختلاف الاحاديث قال : « ومالم تجدوه في شيىء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه ، فنحن أولى بذلك ، ولاتقولو فيه بآرائكم ، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا » .

ودلالة هذه الطائفة على وجوب التوقف عند الشبهة واضحة ، لدلالتها

١) الوسائل ، ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ص١٢٣ الحديث : ٤٣
٢) المصدر المتقدم ، الحديث : ٤٩ ص ١٢٥ .
٣) المصدر المتقدم ، الحديث : ٣١ ص ١٢١ .

. . . .

على حرمة الاقتحام فيما فيه المعرضية للعقوبة ، وليس المراد من حرمةالاقتحام حرمةالقاء النفس في الهلكةالقطعية، لوضوح أنه لاقطع بالعقوبة في ارتكاب المشتبه، ومع عدمالقطع بها يكون التمسك بهذه الروايات في ارتكاب المشتبه تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية ،وهو غير جائز ، بل المراد حرمة الاقتحام في الهلكة المحتملة ، وهذه الروايات تدل عليها كما هو المطلوب .

ثانيتهما : الاخبار الدالة على وجوب التوقف التزاماً، وهي ـ كما قيل ـ الاخبار غير المشتملة على مادة الوقوف كالامرة بالسكوت والكف والتثبت ونحوها ، وهي كثيرة :

فمنها : موثقة [١] حمزة بن طيار : «أنه عرض على أبي عبدالله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام، حتى اذا بلغ موضعاً منها قال له : كف واسكت، ثم قال أبوعبدالله عليه السلام : انه لايسعكم فيما ينزل بكم مما لاتعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى : فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون » .

ومنها : حسنة [٢] هشام بن سالم ـ بل صحيحته على الاقوى ـ قال : «قلت لابي عبدالله عليه السلام : ما حق الله على خلقه ، قال : أن يقولوا مايعلمون ويكفوا عما لايعلمون ، فاذا فعلوا ذلك فقد أدوا الى الله حقه » .

ومنها: مرسلة [٣] موسى بن بكر بن داب، قال: قال أبو جعفر لزيد بن علي: «ان

---

١) المصدر المتقدم، الحديث ٣ ص ١١٢ .

٢) المصدر المتقدم ، الحديث ٤ ص ١١٢ .

٣) المصدر المتقدم ، الحديث ١٠ ص ١١٤ .

من الاخبار[1] الكثيرة الدالة عليه[2] مطابقة أو التزاماً[3] (*)

الله أحل حلالا وحرم حراماً .. الى أن قال: فان كنت على بينة من ربك ويقين من أمرك ، وتبيان من شأنك ، فشأنك ، والا فلاترومن أمراً أنت منه في شك وشبهة » .

ومنها : رواية[1] سليم بن قيس الهلالي : «ان على بن الحسين عليه السلام قال لابان أبي عياش : يا أخا عبد قيس : ان وضح لك أمر فاقبله ، والا فاسكت تسلم ورد علمه الى الله، فانك في أوسع مما بين السماء والارض » .

١) بيان للموصول في قوله : «فبما دل» .

٢) أي : على وجوب التوقف مطابقة وهي الاخبار المشتملة على مادة « الوقوف » سواء المعللة منها وغيرها .

٣) وهي كما تقدم الاخبار الامرة بالكف والتثبت عند الشبهة كموثقة حمزة بن طيار المتقدمة ، وقد ذكرنا في التعليقة أن التعبير عن دلالتها بالالتزام لايخلو عن مسامحة ، فراجع .

(*) التعبير بالالتزام لايخلو من مسامحة، لان الدلالة الالتزامية المصطلحة هي دلالة اللفظ على الخارج اللازم عقلا أو عرفاً ، كدلالة الشمس على الضوء وهذا المعنى أجنبي عن الروايات الامرة بالكف والتثبت والرد الى الله ورسوله (ص) والائمة عليهم السلام ،اذ لو أريد به الالتزام النفساني ، ففيه أن التوقف في العمل ليس من لوازمه العقلية أو العرفية حتى تكون الدلالة عليه من الدلالة الالتزامية المصطلحة . ولو أريد به نفس التوقف في مقام العمل ، ففيه : أنه حينئذ مرادف للوقوف ، لا أنه لازم له ، فتكون من الروايات الدالة عليه مطابقة لاالتزاماً كما في بعض الحواشي ، فتأمل جيداً .

١) المصدر المتقدم الحديث : ٣٥ .

وبما(١) دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بألسنة مختلفة.

---

١) معطوف على « بما » في « فبما دل » وهذا اشارة الى طائفة أخرى من الاخبار تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية، والظاهر: أن مراده (قده) من الالسنة المختلفة هو دلالتها على وجوبه مطابقة والتزاماً ، فالاول هو ما اشتمل منها على مادة الاحتياط بهيئات مختلفة مثل « احتط » و« فعليكم بالاحتياط» و « خذ بالحائطة لدينك » ونحوها، وهي عدة روايات :

منها : صحيحة عبدالرحمان بن الحجاج قال : « سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان ، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء ؟ قال : لا ، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد ، قلت : ان بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه ، فقال : اذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا »[١] قال في الحدائق[٢] في تقريب الاستدلال بها على الاحتياط : «وهذه الرواية قد دلت على وجوب الاحتياط في بعض جزئيات الحكم الشرعي مع الجهل به وعدم امكان السؤال، وذلك لان ظاهر الرواية أن السائل عالم بأصل وجوب الجزاء ، وانما الشك في موضعه بكونه عليهما معاً جزاء واحداً ، أو على كل منهما جزاء بانفراده » .

ومنها : مارواه عبدالله بن وضاح ـ وقد عبر عنها الشيخ الاعظم (قده) بالموثقة على الاقوى ـ «أنه كتب الى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والافطار ، فكتب اليه : أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك »[٣] ودلالته على المطلوب واضحة ، لان قوله عليه السلام :

---

١) الوسائل ، ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ١ ص ١١١

٢) ج ١ ص ٧٣ .

٣) الوسائل، ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث: ٣٧ ص ١٢٢.

. . . .

« وتأخذ بالحائطة لدينك » جملة خبرية أريد بها الانشاء ، فتدل على وجوب الاحتياط فيمالم يعلم حكمه الشرعي .

ومنها : مارواه المفيد الثاني- ابن الشيخ (قدهما) - في أماليه مسنداً عن أبي‌هاشم داوود بن القاسم الجعفري عن‌الرضا عليه السلام: « أن أميرالمومنين عليه السلام قال لكميل بن زياد : أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت » [1]

ومنها : مارواه الشهيد الثاني عن عنوان البصري‌عن أبي عبدالله جعفر بن محمد عليهما‌السلام يقول فيه:«سل العلماء ماجهلت‌واياك‌آن تسألهم تعنتاًوتجربة، واياك أن تعمل برأيك شيئاً ، وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ماتجد اليه سبيلا ، وأهرب من الفتيا هربك من الاسد ، ولاتجعل رقبتك عتبة الناس » [2] .

ونحوها غيرها .

والثاني - وهو مادل على وجوب الاحتياط التزاماً - مثل ماورد في خبر التثليث في مقبولة‌عمربن حنظلة من قوله عليه السلام : « قال رسول‌الله صلى‌الله عليه وآله وسلم : حلال بين‌وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لايعلم » .

وتقريبه : أن الامام عليه السلام استدل بهذه الجملة على وجوب طرح الخبر الشاذ ، لان فيه الريب - لأنه مما لاريب في بطلانه - ووجوب ذلك موقوف على لزوم الاحتياط والاجتناب عن الشبهات ، والافلا يتجه الاستدلال على وجوب طرح الخبر الشاذ مع عدم كون الاحتراز عن موارد

---

١) المصدر المتقدم ، الحديث : ٤١ ص ١٢٣ .

٢) المصدر المتقدم ، الحديث : ٥٤ ص ١٢٧ .

والجواب : أنه[1] لامهلكة في الشبهة البدوية مع

الشبهة واجباً .

ومثل ماورد من النهي عن القول ـ يعني الافتاء ـ بغير علم، فيدل بالالتزام على وجوب الاحتراز عن المشتبه عملا وعدم جواز الاقتحام فيه .

١) شرع أولا في الجواب عن أخبار التوقف المتضمنة للتعليل ، وحاصله: أن هذه الروايات أجنبية عن اثبات وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص ، بيان ذلك : أن هذه الروايات مشتملة على موضوع وهو الهلكة المراد بها ـ بقرينة بعضها كمقبوله عمر بن حنظلة ـ العقوبة ، اذ النهي الظاهر في التحريم لايكون الا عما هو حرام، والحرمة توجب استحقاق العقوبة لا الهلكة الدنيوية كما هو واضح ، وعلى محمول وهو وجوب التوقف المستفاد من الامر به بمثل قوله عليه السلام : « قفوا عند الشبهة » وقوله : « فان الوقوف خير... الخ » بالتقريب المتقدم، ولاريب في أن نسبة المحمول الى الموضوع كنسبة المعلول الى العلة في تأخره عنها رتبة ، فلابد حينئذ من وجود العقوبة قبل الامر بالتوقف حتى ينبعث عنها الامر به ، وهذا يختص بما اذا أحرز من الخارج ما يصحح العقوبة عليه ، وهو منحصر في الشبهة البدوية قبل الفحص، والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي .

وأما في المقام ، فبما أن المقصود اجراء البراءة بعد الفحص واليأس من الدليل، لما دل من الدليل العقلي والنقلي على جريانها بعد احراز عدم البيان فلامانع من اجراء البراءة . ولايمكن اثبات البيان بنفس أخبار التوقف ، لانه مستلزم للدور كما تقدم نظيره في أدلة البراءة .

تقريب الدور: أن وجوب التوقف متوقف على الهلكة ، لانه معلول لها، والهلكة متوقفة على البيان ، لقبح العقاب بدونه ، فلو توقف البيان على وجوب

دلالة النقل[١] على الاباحة ، وحكم العقل بالبراءة ، كما عرفت[٢] .

وما دل على[٣] وجوب الاحتياط

التوقف كان وجوب التوقف متوقفاً على وجوب التوقف ، وهو الدور .

١) كأحاديث الرفع والحل والسعة الدالة على أن مالم يعلم حرمته مباح ظاهراً .

٢) يعني : في أدلة البراءة .

٣) هذا جواب عن أخبار الاحتياط مطلقاً سواء دلت على الاحتياط مطابقة أم التزاماً ، فتشمل أخبار التوقف التي لم تعلل بالعلة المزبورة أيضاً . وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب ومانقله عن شيخنا الاعظم يرجع الى وجوه ثلاثة:

الاول : ما أشار اليه بقوله : « لوسلم » وتوضيحه : أن أوامر الاحتياط مثل « وقفوا عند الشبهة » و « عليكم بالكف والتثبت » و « لاورع كالوقوف عند الشبهة » و « خذ بالحائطة لدينك » و « وعليكم بالاحتياط » ونحوها مما تقدم بيانه من الطوائف المختلفة وان كانت ظاهرة بدواً في الوجوب المولوي المستلزم لترتب المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته ، لكنها تصرف عن هذا الظهور الى الارشاد أو الطلب المولوي الجامع بين الوجوب والندب كما سنبينه . ويمكن أن يريد المصنف بقوله : « لوسلم » الاشارة الى ما أفاده شيخنا الاعظم حول أخبار الوقوف والاحتياط من عدم استفادة أكثر من الاستحباب من بعضها، ولزوم حمل الامر في بعضها الاخر على الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب ، أو الحمل على الارشاد كما سيأتي بيانه .

أما ما لايستفاد منه أكثر من الاستحباب، فمثل قوله عليه السلام في مرفوعة أبي شعيب : « أورع الناس من وقف عند الشبهة »[١] وقوله عليه السلام: « لاورع

١) الوسائل ج ١٨ ص ١١٨ الحديث ٢٤ .

لوسلم[١] وان كان وارداً على حكم العقل ، فانه [٢] كفى بياناً على

كالوقوف عندالشبهة »[١] وقوله عليه السلام : « فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهولما استبان له أترك »[٢] ونحوها .

وأما ما لابد من حمله على الطلب الجامع ، فمثل قوله عليه السلام : « الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة »[٣] وقوله عليه السلام : «أخوك دينك فاحتط لدينك بماشئت»[٤] ونحوهما، فان حمل هذه على الوجوب مستلزم لارتكاب التخصيص باخراج الشبهات الوجوبية والموضوعية عنها، لاعتراف المحدثين بعدم وجوب الاحتياط فيها ، مع أن سياقها آب عن التخصيص ، وحملها على الاستحباب مستلزم لاخراج موارد وجوب الاحتياط مما تنجز فيه التكليف ودار المكلف به بين أطراف محصورة . وعليه فيتعين ارادة مطلق الرجحان المانع من النقيض في بعض الموارد وغير المانع عنه في بعضها الاخر هذا . ولكن مع الغض عما تقدم والبناء على الاخذ بظواهر أوامر الاحتياط في الوجوب المولوي يكون مادل على وجوبه وارداً على حكم العقل بقبح العقاب بلابيان ورافعاً لموضوعه ، لوجود البيان الظاهري المصحح للعقوبة على مخالفته .

١) يعني: لوسلم دلالتها على الوجوب ولم يناقش فيها بدعوى وجود قرائن تدل على أن الامر فيها للاستحباب أوالارشاد كما سيأتي بيانه .

٢) تعليل للورود على حكم العقل، يعني: فان مادل على وجوب الاحتياط

---

١) الوسائل ، ج ١٨ ، ص ١١٧ ، الحديث : ٢٠

٢) الوسائل ج ١٨ ص ١١٨، الحديث ٢٢.

٣) الوسائل ج ١٨ ص ١١٥، الحديث ١٣.

٤) الوسائل ج ١٨ ص ١٢٣، الحديث ٤١.

العقوبة على مخالفة التكليف المجهول .

ولايصغى الى ما قيل[١] : من «أن ايجاب الاحتياط ان كان

كاف في البيانية على التكليف المحتمل ، لتنجزه به .

١) هذا هو الجواب الثاني عن أخبار التوقف والاحتياط ، والقائل هو شيخنا الاعظم، وقد أفاده في الجواب عن خصوص أخبار الوقوف ، فانه (قده) بعد أن أجاب عن تلك الاخبار ـ بحمل الامر على الطلب المشترك بين الوجوب والندب ـ أورد على نفسه اشكالا حاصله استكشاف وجوب الاحتياط شرعاً، وسيأتي توضيحه عند تعرض المصنف له ، ثم أجاب عنه بقوله : «قلت: ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي، فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول ، وهو قبيح كما اعترف به . وان كان حكماً ظاهرياً نفسياً فالهلكة الاخروية مترتبة على مخالفته لامخالفة الواقع ، وصريح الاخبار ارادة الهلكة الموجودة على تقدير الحرمة الواقعية» .

وتوضيحه : أن ايجاب الاحتياط شرعاً ان كان لاجل التحرز عن العقاب على الحكم الواقعي المجهول كان معنى ذلك ثبوت العقاب على الواقع المجهول في صورة مخالفة الاحتياط . والوجه فيه واضح، فان ايجاب الاحتياط لايرفع الجهل بالواقع ، بل هو باق بعد ايجابه ، فيكون العقاب عليه قبيحاً ، ضرورة أن المناط في قبح العقاب هو الجهل بالواقع ، وهو بعد باق ولم يرتفع بايجاب الاحتياط ، فيكون العقاب عليه عقاباً على المجهول ، وهو قبيح عقلا كما اعترف به المستشكل نفسه .

وان كان ايجاب الاحتياط نفسياً، لوجود ملاك في نفس الاحترازعن الشبهة ومع الغض عن الحكم الواقعي المجهول، فاللازم ترتب العقاب على مخالفته لامخالفة الواقع ، وهذا المعنى وان كان صحيحاً في نفسه ، الا أنه غير مقصود

مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول ، فهوقبيح[١] . وان كان نفسياً فالعقاب على مخالفته[٢] لاعلى مخالفة الواقع[٣] » وذلك[٤] لماعرفت

للمحدثين،حيث انهم التزموا بدلالة أخبار التوقف والاحتياط في الشبهات لاجل الاحتراز عن الهلكة المحتملة المترتبة على الاقتحام في الشبهات ، لالاجل الاحتراز عن مخالفة الاحتياط . وهذا البيان ظاهر في عدم مطلوبية الاحتياط في نفسه ، بل الغرض منه النحفظ على الاحكام الواقعية .

والحاصل: أنه ـ مع بطلان كل من الاحتمالين في استفادة وجوب الاحتياط شرعاً من الاخبار المتقدمة ـ لامحيص عن حملها على الارشاد الى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الضرر المحتمل، ومن المعلوم أنه مع قصور المقتضي فيها ـ وهو الامر بالتوقف والاحتياط ـ عن افادة الوجوب المولوي لاتصل النوبة الى معارضتها مع أدلة البراءة الظاهرة في الترخيص في مشتبه الحكم، هذا غاية توضيح كلام شيخنا الاعظم وسيأتي بيان مناقشة المصنف فيه .

١) اذ لايرتفع بايجاب الاحتياط شرعاً ما هومناط قبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول وهو الجهل به كحرمة شرب التتن ، فالعقاب عليه عقاب بلابيان، وضمير «فهو» راجع الى ترتب العقاب على المجهول المستفاد من سياق الكلام.

٢) لكونه حينئذ ذا مصلحة في نفسه مع الغض عن الواقع مثل حصول ملكة التقوى له، كما ربما يستفاد ذلك من مثل قوله عليه السلام: « فهو لما استبان له من الاثم أترك » وضمير « مخالفته » راجع الى « ايجاب الاحتياط » .

٣) مع أن مقصود المحدثين ـ كما عرفت ـ كون مخالفة الاحتياط موجبة للوقوع في الهلكة من ناحية التكليف المحتمل ، لاعلى مخالفة نفس الاحتياط بما هو .

٤) تعليل لقوله: « ولايصغى» يعني: أن وجه عدم الاصغاء الى ماقيل ما عرفت

من أن ايجابه يكون طريقياً(١) (*)

من أن ايجابه... الخ، فهو رد لجواب الشيخ الاعظم (قده) عما أورده على نفسه من الاشكال المتقدم، وقد تقدم توضيح الاشكال مع جوابه، توضيح هذا الرد: أن الامر المولوي بالاحتياط ـ على فرض تسليم وجوبه شرعاً ـ لا ينحصر في القسمين الباطلين أعني النفسي والمقدمي ليبطل وجوب الاحتياط، وتجري أدلة البراءة بلا معارض، بل هناك قسم آخر منه ـ كما صرح به المصنف في حاشية الرسائل وسيأتي نقل عبارته ـ وهو الوجوب الطريقي بمعنى ايجاب الاحتياط بداعي تنجيز الحكم الواقعي المجهول، كسائر الوجوبات التي تضمنتها أدلة الطرق والامارات والاصول، فالغرض من انشاء وجوب الاحتياط حينئذ اقامة الحجة على التكليف الواقعي المجهول بحيث توجب تنجزه وحفظه حال الجهل به، لاهتمام الشارع بمصلحته، وحينئذ فاذا خالفه واتفق مصادفته للواقع استحق العقوبة على ذلك، لصدق العصيان عليه بعد تنجزه على المكلف بايجاب الاحتياط، فالعقاب حينئذ على الواقع المجهول عقاب مع البيان، غاية الامر أنه بيان تعبدي لا وجداني، كاستحقاق المؤاخذة على مخالفة الاحكام الواقعية التي تتنجز بالطرق المعتبرة كخبر الثقة. وعليه، فمقتضى ما عرفت ورود أدلة ايجاب الاحتياط على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لصلاحيتها للبيانية . ، فلابد لابطال ايجابه من التماس وجه آخر كما سيأتي.

١) وقد أوضح الايجاب الطريقي في حاشية الرسائل بقوله: «الامر بالاحتياط يكون طوراً آخر من الاوامر المولوية غير النفسي والغيري، ويكون من قبيل الامر بالطرق والامارات وبعض الاصول كالاستصحاب، فكما يكون الطريق

(*) هكذا أورد على كلام الشيخ الاعظم (قده) في حاشية الرسائل أيضاً

وهو[١] عقلامما يصح أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة ،

أوالاصل المأمور بسلوكهما يوجب تنجز التكليف غير المعلوم في مورد هما لوكان ، مع أن الامر بسلوكهما ليس بنفسي ولابغيري ، كذلك الامر بالاحتياط فهل يحكم العقل الحاكم بقبح العقاب بلابيان بقبح العقاب مع ايجاب الاحتياط كما يحكم به بدونه ؟ حاشا ثم حاشا » .

١) هذا الضمير وضميرا « ايجابه ، به » راجعة الى الايجاب الطريقي .

وأضاف هناك الاستشهاد بموارد ثلاثة من عبارات الرسائل تدل بالالتزام على أن الامر بالاحتياط طريقي أيضاً عند الشيخ ، فكان الاولى جعل احتمال الامر الطريقي أحد الاحتمالات في الجواب عن الاشكال، وعدم دوران الامر به بين النفسي والغيري، فراجع الحاشية .

وكيف كان ، ففي تصوير الامر الطريقي بالاحتياط اشكال ، وقد جزم بعض المدققين (قده) بالمنع عنه واثبات الوجوب النفسي له، ولابأس بالتعرض له .

أما المنع عن وجوبه الطريقي ، فلما أفاده بقوله : « لكنك قد عرفت في مبحث جعل الطريق : أن الانشاء بهذا الداعي لايخلو عن اشكال هو : أن الانشاء بأي داع كان هو مصداق ذلك الداعي بالاضافة الى مايرد عليه مفاد الهيئة ، فالانشاء بداعي البعث الى الصلاة مصداق حقيقة للبعث نحو الصلاة ، وبداعي الامتحان مصداق للامتحان بالمادة التي تعلقت به الهيئة، وهكذا. ومن الواضح أن القابل للتنجز هو التكيف وللتنجيز هو الخبر أو أمارة أخرى أو اليقين السابق في الاستصحاب أو احتمال التكليف في باب الاحتياط، وماتعلق به مفاد الهيئة الموصوف بأنه تنجيز نفس مادة الاحتياط، فما هو قابل لتعلق البعث الانشائي به غير قابل للتنجز ولا للتنجيز ، وما هو قابل للمنجزية والمتنجزية وهو الاحتمال والتكليف غير

كما هـو(١) الحال في أوامر الطرق والامارات

١) أي : كما يصح الاحتجاج من المولى على عبده على مخالفة الواقع بسبب الامر بسلوك الطرق والاصول المثبتة ، ولايقبح المؤاخذة عليها ، فكـذا

قابل لتعلق البعث الانشائي به ، فالايجاب بداعي تنجيز التكليف الواقعي فـي جميع الموارد غير معقول »[١].

وأما اثبات وجوبه المولوي النفسي، فلما أفاده بقوله : « فلامناص من جعل الامر بالاحتياط هنا وجعل الامر بتصديق العادل في الاخبار لمـن يريد تنجيز الواقع بهما من جعلهما نفسيين لابمعنى كون الاحتياط بما هو، أوالتصديق بما هو مطلوباً في حد ذاته ،بل بنحو المعرفية للواجب الواقعي، فالغرض المترتب من فعل صلاة الجمعة يدعو الى ايجاب صلاة الجمعة بعنوانها، ومع عدم وصوله بعنوانها الـى المكلف يدعو ذلك الغرض الى ايجابها بعنوان آخـر كعنوان تصديق العادل أوعنـوان الاحتياط ، فلاايجاب حقيقي الا الايجـاب بالعنوان الواصل بلسان أنه الواقع، فوصوله حقيقة وصول الواقع عرضاً وتنجزالواقع عرضاً وهو انشاء بداعي جعل الداعي منبعثاً عن ذلك الغرض الواقعي الباعث على الايجاب الواقعي ، ولذا يكون مقصوراً على صورة موافقة الخبر ومصادفة الاحتمال ، وعليه فظهور الامر بالاحتياط في معناه الحقيقي وهو الانشاء بداعي جعل الداعي محفوظ، ولاتصل النوبة الى الارشاد الامع القرينة، ولاقرينة عليه في خصوص أخبار الاحتياط ... »[٢].

ومحصله : أن موضوع الحكم الشرعي يؤخذ تارة بما هو مطلوب نفسي

١) نهاية الدراية ، ج ٢ ص ١٧٩ .

٢) المصدر ، ص ١٩٨ ، وله كلام آخر بمعناه ص ١٧٩ .

. . . .

لايقبح العقاب على المخالفة بسبب ايجاب الاحتياط .

لقيام الملاك به، وأخرى بما هومعرف ومشير الى ما هو الموضوع لبأ وبحسب الواقع، فالاول كقوله : « صل الجمعة يومها » حيث ان موضوع الحكم صلاة الجمعة التي تقوم المصلحة بها ، ويكون وجوبها نفسياً ، لقيام الملاك بهذا العنوان . والثاني كقوله : « احتط لدينك » فان العنوان المأخوذ موضوعاً معرف للاحكام الواقعية غير الواصلة الى المكلف بعناوينها من وجوب الصلاة وحرمة شرب التتن ونحوهما ، وحينئذ فمع امكان ايصال الحكم بعنوانه الى المكلف لتحصيل الغرض القائم به ، فالامر واضح . ومع تعذر ايصاله كذلك فلامانع من ايصاله بايجاب الاحتياط المنبعث عن نفس الغرض الواقعي القائم بصلاة الجمعة ، الداعي الى تشريع وجوبها بذاتها ، ويكون هذا الايجاب حافظاً لمصلحة الواجب ، ومانعاً من الوقوع في مفسدة تركه . وعليه فمنشأ مطلوبية الاحتياط هو التحفظ على الواقع بعد تعذر ايصاله الى المكلف ، وهو معرف للتكاليف المجهولة ، ولامنافاة بين وجوبه المولوي النفسي ومعرفيته ، لتعلق الطلب به وانبعاث الامر به عن الملاكات النفس الامرية الكامنة في المتعلقات .

وبالجملة: فليس الامر بالاحتياط منبعثاً عن الخطاب الواقعي ومتمماً لقصور محركيته ، بل هو حكم مستقل في قبال الحكم الواقعي ناش من الغرض النفس الامري ، فهو متحد مع الحكم الواقعي رتبة وفي عرضه ، وكلاهما معلولان لعلة ثالثة وهو الملاك .

أقول : قد يختلج بالبال أن ما أفاده (قده) لايخلو عن غموض ، أما منع كون الامر بالاحتياط طريقياً ، فيتوجه عليه أولا : أن التنجيز هو جعل الواقع بمثابة يترتب على مخالفته العقوبة ، والظاهر أن المنجزية ـ وهي المصححية

. . . .

. . . .

لاستحقاق المؤاخذة على المخالفة ـ كالمعذرية ـ وهي المصححية للاعتذار ـ لم يتعلق بهما جعل شرعي، بل هما اعتباران عقليان ينتزعان مما يكشف ذاتاً عن الواقع كالعلم أو عرضاً كالطريق العلمي الكاشف عن الواقع بمعونة تتميم الكشف، فحكم العقل بالتنجيز منوط بموضوعه وهو البيان الواصل من قبل المولى، ومن المعلوم أن مفاد دليل اعتبار الامارة ليس جعل المنجز، بل الغاء احتمال الخلاف ونحوه، فمدلول « صدق العادل » هو ايصال الواقع الى المكلف بخبر الثقة المستلزم لكون الخبر منجزاً له وقاطعاً للعذر الجهلي، فمفاد أدلة الاحتياط أيضاً جعل احتمال التكليف الالزامي بعد الفحص بياناً شرعاً على الواقع المحتمل ولو بعنوان آخر معرف له، كبيانية الاحتمال عقلاً قبل الفحص. وعليه فما يظهر من كلماته (قده) في مواضع من تعلق الجعل الشرعي بنفس التنجيز لا يخلو من مسامحة.

وثانياً: بعد تسليم امكان جعل المنجز، وعدم اختصاص التنجيز بما يكشف عن الواقع ذاتاً، أنه وان لم يتعلق الهيئة بما هو قابل للتنجيز مثل الخبر واليقين السابق في الاستصحاب والاحتمال في باب الاحتياط، لكنه يمكن استكشاف جعل المنجزية اناً من أدلة اعتبار الخبر والاستصحاب والاحتياط، فانها تتوقف على اعتبار الشارع أولا وابراز هذا الاعتبار ثانياً، وما دل عليه مطابقة أو التزاماً كاف في اثبات المقصود، فان مثل قوله عليه السلام: « صدق العادل» أو «لا تنقض اليقين بالشك» أو «احتط» لو لم يكشف بالملازمة العرفية عن منجزية الخبر واليقين السابق والاحتمال لم يكن مصححاً للمؤاخذة على مخالفة المؤدى واليقين السابق والاحتمال على تقدير مصادفة الواقع.

. . . .

. . . .

وعليه ، فما أفاده بقوله « : فما هو قابل لتعلق البعث الانشائي به غيرقابل للتنجزولا للتنجيزوماهوقابل للمنجزية والمتنجزيةوهو الاحتمال والتكليف غيرقابل لتعلق البعث الانشائي به» وان كان متيناً في نفسه، الا أنه لاسبيل الى حصر الكاشف عن جعل المنجز في قابلية المادة لتعلق الطلب به ، بل يكفي مادل عليه كناية وبالملازمة كما اعترف هو (قده) بذلك في أول بحث الامارات بالنسبة الى منجزية الامر بتصديق العادل ، فليكن الامر بالاحتياط دالا أيضاً بالملازمة على منجزية الاحتمال ، فكما يكون قوله عليه السلام : « صدق العادل» انشاء بداعي ايصال الواقع بخبر الثقة ، فكذلك قوله عليه السلام : « احتط » انشاء بداعي جعل الاحتمال بياناً على الواقع المجهول، فيكون منجزاً.

فالنتيجة : أن تنجيز الواقع بأوامر الاحتياط ـ كما في المتن ـ صحيح ومعقول في نفسه، الا أن في تسميته بالامر الطريقي مسامحة ظاهرة ، كما تقدم في بعض التعاليق .

وأما ما أفاده (قده) من اثبات وجوب الاحتياط نفسياً ، فلايخلو أيضاً من غموض،اذ فيه أولا : وجود القرينة الداخلية والخارجية على أن الامر به للارشاد ، أما الداخلية فهي أمور :

أحدها : قوله عليه السلام في أخباره : « احتط لدينك » و « خذ بالحائطة لدينك » ونحوهما ، فانها ظاهرة بل صريحة في أن الامر به انما هو بداعي الارشاد الى حفظ الدين المراد به الاحكام الواقعية ، فالباعث على الامر به ليس الا التحفظ عليها وعدم الابتلاء بمخالفتها الاحتمالية ، فهي من جهة ظهورها في الارشاد لاتتفاوت مع أخبار الوقوف التي لاريب في كون الامر به ارشاداً الى

. . . .

. . . .

التحرز عن العقوبة والمفسدة الواقعيتين .

ثانيها : قوله عليه السلام : « أخوك دينك » حيث ان التنزيل لو كان بلحاظ الوجوب الشرعي لكان اللازم تنزيل الدين منزلة من تجب اطاعته شرعاً كالاب ونحوه لاالأخ الذي ليس هو من حيث الاخوة واجب الاطاعة .

ثالثها: قوله عليه السلام:«فاحتط لدينك بما شئت»بتقريب: أن المشية غير ملائمة لوجوب الاحتياط، وانما الملائم له « بما استطعت » بدل « بما شئت » فالمشية قرينة جلية على عدم ارادة الوجوب المولوي من الامر بالاحتياط .

رابعها : قوله عليه السلام في المقبولة : « وهلك من حيث لايعلم » ببيان أن الهلاكة ان كانت على مخالفة نفس الامر بالاحتياط كان اللازم أن يقال : « وهلك من حيث يعلم» اذ المفروض العلم بوجوب الاحتياط ، ومن المعلوم قبح العقاب على المشتبه الذي لم يتنجز فيه التكليف كالشبهة البدوية بعد الفحص، فلابد أن يراد ماتنجز فيه التكليف كالمقرونة والبدوية قبل الفحص ، فتدبر .

وأما القرينة الخارجية، فهي : أن الاحتياط مما لاريب في كونه من مراتب الاطاعة ، ومن المعلوم أن أوامر الاطاعة ارشادية لامولوية ، فكل ما صدر من من الشرع في مراتب الامتثال يحمل على الارشاد ، فقوله (قده) في آخر كلامه: « ولاقرينة عليه في خصوص أخبار الاحتياط » لايخلو من الغموض .

وثانياً : أن فرض الامر المولوي به يستلزم أحد محذورين على سبيل منع الخلو، وهما تنجيز المنجز وارادة المولوية والارشادية من الامر بالاحتياط في استعمال واحد، وذلك لان « الشبهة » المأخوذة موضوعاً في أخبار الاحتياط تشمل اطلاقاً أو تيقناً الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ، وبناء على ما هو الحق

من منجزية العلم الاجمالي كالتفصيلي، فان قلنا بشمول أخبار الاحتياط - الدالة على وجوبه النفسي - للشبهة المقرونة فلازمه تنجيز المعلوم بالاجمال ثانياً المستلزم لاستحقاق عقوبتين على المخالفة ، ومن المسلم أن المنجز لايتنجز.

وان قلنا - فراراً عن هذا المحذور - باخراج الشبهة المقرونة عن موضوع أخبار الاحتياط ، فهو - مضافاً الى كونه اخراجاً لما هو المتيقن من مواردها - مستلزم لجعل الامر بالاحتياط في الشبهة المقرونة والبدوية قبل الفحص ارشادياً وفي الشبهة البدوية بعد الفحص مولوياً، ومن الواضح امتناع ارادتهما معاًمنه في استعمال واحد .

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الأعظم من دوران الامر بالاحتياط بين الارشاد والطلب المولوي المشترك بين الوجوب والندب بقوله (قده) في الجواب عن رواية الأمالي: « فبعدم دلالتها على الوجوب، فيحمل على الارشاد أوعلى الطلب المشترك بين الوجوب والندب» لايخلو من غموض ، لما عرفت من أن أجلى أفراد الشبهة هي الشبهة المقرونة ، فان التزمنا بوجوبه المولوي لزم محذور تنجيز المنجز الذي لاريب في امتناعه. وان التزمنا باستحبابه المولوي لزم الترخيص في الارتكاب وقد استقل العقل بقبحه، فيكون الحكم بالاستحباب شرعاً مناقضاً لهذا الحكم العقلي،ومرجعه الى وجوب الاطاعة وعدمه ، وعليه فمع استحالة ارادة كل من الوجوب والندب لامجال لدعوى الحمل على الطلب الجامع بينهما .

فالمتحصل : أنه يتعين حمل مادل على الاحتياط مطابقة كقوله : « احتط لدينك» أوالتزاماً - كأخبار الوقوف - على الارشاد، ولامجال لدعوى الطلب

والاصول(*) العملية[١] ، الا[٢] أنها تعارض بما هو أخص و[أو] أظهر

١) يعني : مايكون منها مثبتاً للتكليف كالاستصحاب ، فانه في ظرف المخالفة ووجود الحكم واقعاً يستحق المؤاخذة ، بل ومع عدم الحكم واقعاً بناء على استحقاق المتجري للعقوبة .

٢) الضمير راجع الى أخبار الاحتياط المستفاد من قوله : « ومادل على وجوب الاحتياط » وهذا استدراك على قوله : « وان كان وارداً » واشارة الى الجواب الثالث عن تلك الاخبار، وقد ارتضاه المصنف (قده)، وتوضيحه: أن أخبار الاحتياط ـ بناء على ظهورها في الوجوب المولوي ـ وان كانت واردة على قاعدة القبح، لصلاحيتها المبيانية كما عرفت، ولايبقى معها موضوع البراءة العقلية ،الا أنها معارضة بأخبار البراءة ، ويتعين تقديمها على أخبار الاحتياط ، لوجهين :

أحدهما: أخصية موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط، ومن البديهي تقدم الخاص على العام . والاخر : أظهريتها في الدلالة على حلية المشتبه من دلالة تلك الاخبار على وجوب الاحتياط في الشبهات .

النفسي لاالوجوبي ولاالاستحبابي ، ولاالجامع بينهما .

(*) الصواب أن يقال: « وبعض الاصول العملية » كما عبربه في عبارته المتقدمة التي نقلناها عن الحاشية، اذ الامر المولوي الطريقي على فرض تسليمه في الاصول العملية لايتعلق الا بالاستصحاب كما لايخفى. كما أن عبارته في الحاشية « وبعض الاصول كالاستصحاب » لاتخلو أيضاً عن المسامحة ، لانها توهم أن هناك أصلا آخر غير الاستصحاب متعلقاً للامر المولوي الطريقي ، مع أنه ليس كذلك، لانحصار ما يتعلق به الامر الطريقي من الاصول العملية في الاستصحاب، فحق العبارة أن تكون هكذا : « والاستصحاب من الاصول العملية » .

. . . .

أما الوجه الاول ، فبيانه : أن مادل على البراءة وحلية المشتبه ـ سواء دل على الحلية في خصوص الشبهة التحريمية مثل قوله عليه السلام : « كل شيىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام » وقوله عليه السلام : « كل شيىء مطلق حتى يرد فيه نهي » أم دل بعمومها أو اطلاقها على الحلية في كل شبهة سواء الوجوبية منها والتحريمية كحديث الرفع والحجب والسعة ، حيث ان الموضوع فيها وهو « ما لايعلم » و« المحجوب علمه » و « ماداموا لايعلمون شيئاً » شامل ظاهراً لكل شبهة ـ لايشمل الشبهات قبل الفحص، اذ لاخلاف بين الاصولي والمحدث في وجوب الاحتياط فيها، وانما الخلاف بينهم في وجوبه فيها بعد الفحص، ومادل على وجوب الاحتياط مثل قوله عليه السلام: «فعليكم بالاحتياط » يدل عليه مطلقاً يعني قبل الفحص وبعده ، فيكون أعم مما دل على البراءة ، ولاريب في وجوب تخصيص العام بالخاص ، فيخصص مادل على وجوب الاحتياط بمادل على البراءة .

فالنتيجة : أنه يجب الاحتياط في كل شبهة الا في الشبهات البدوية بعد الفحص ، وهو المطلوب ، هذا وقد نقل شيخنا الاعظم هذا الجمع عن بعض وناقش فيه، فراجع.

وأما الوجه الثاني، فتقريبه : أنه ـ مع الغض عن أخصية موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط كما عرفت ، وتسليم أن الموضوع في كل منهما عنوان المشتبه والمجهول ـ يتعين تقديم أخبار البراءة عليها بمناط الاظهرية، ضرورة أن دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التوقف والاجتناب عن الشبهات مستندة الى ظهور هيئة « افعل » في قولهم عليهم السلام : « احتط لدينك » في الوجوب ، ولاشك في عدم صراحة الصيغة فيه ، وهذا بخلاف أدلة البراءة ،

. . . .

فانها امانص في حلية مشتبه الحكم مثل حديث الحل الوارد فيه « فهو حلال » الصريح بمقتضى المادة في حلية المشتبه ، واما أظهر في البراءة مثل حديث الرفع والحجب والسعة ، فانها لولم تكن نصاً في الترخيص فلاأقل من كونها أظهر فيه من دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التحرز عن المشتبه ، ومن المقرر في محله : تقدم الاظهر على الظاهر ، وعدم ملاحظة قواعد التعارض بينهما ، وعليه ، فتقدم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط بمناط الاظهرية في المحمول .

ثم ان ما ذكرناه في توضيح المتن من انحلال قوله : « بما هو أخص...الخ» الى وجهين ـ أحدهما الاخصية، والاخر الاظهرية ـ مبني على أحد الاحتمالين فيما اذا كان العطف بالواو ، وهو كون المعطوف مغايراً للمعطوف عليه ، لان الاصل في العطف المغايرة ، بأن يكون اشارة الى أن كل واحد منهما وجه مستقل لتقدم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط . والاحتمال الثاني أن يكون العطف تفسيرياً ، فيكون اشارة الى وجه واحد ، كما يحتمل ـ في صورة التغاير ـ أن يكون اشارة الى وجه واحد أيضاً ، بأن يراد به أن مجموع أدلة البراءة ـ لاخصية بعضها وأظهرية الاخر ـ مقدمة على أدلة الاحتياط .

وأما بناء على كون العطف بـ « أو » كما في بعض النسخ ، فظاهر العبارة أن تقديم أخبار البراءة على أدلة الاحتياط مستند الى أحد الوجهين على سبيل منع الخلو ، يعني : أن أدلة البراءة قرينة على التصرف في أدلة الاحتياط ، فتقدم عليها اما لان موضوعها أضيق من موضوع أدلة الاحتياط ، واما لانها بنفسها أظهر في الترخيص من أدلة الاحتياط في وجوب التحرز .

والاولى جعل العاطف «أو» فيكون التقديم مستنداً الى الجمع الموضوعي

ضرورة[١] أن ما دل على حلية المشتبه أخص[٢]، بل هو[٣] في الدلالة على الحلية نص، وما دل[٤] على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط (*).

أو الحكمي على سبيل منع الخلو.

١) بيان لقوله: «أنها تعارض بما هو أخص وأظهر».

٢) كما هو مقتضى حديث الحل ومرسلة الصدوق، لكون موردهما الشبهة التحريمية.

٣) الضمير راجع الى «ما» الموصول، يعني: أن الاخصية وان كانت ملازمة غالباً للاظهرية، الا أن في المقام خصوصية تجعل أخبار البراءة نصاً في الترخيص، وتلك الخصوصية عبارة عن كون الدال على البراءة هي المواد مثل «حلال ومطلق وسعة» ونحوها دون الهيئات، فانه ليس شيىء أوضح دلالة على الحلية والترخيص من مثل قوله عليه السلام: «فهو حلال» بخلاف الهيئات كما في أدلة الاحتياط، فان هيئة «افعل» كما في مثل قوله عليه السلام «احتط لدينك» ليست أكثر من كونها ظاهرة في الوجوب.

٤) عطف على «مادل» ووجه ظهورها في وجوب الاحتياط ما عرفت من دلالة الهيئة عليه، ومن المعلوم أن الهيئة ظاهرة في الوجوب وليست نصاً فيه، فيمكن رفع اليد عنه بقرينة ما هو نص أو أظهر منه كما هو الحال في رفع اليد عما هو ظاهر في الوجوب بقرينة الاستحباب، فتحمل أوامر الاحتياط على الفضل.

(*) لكن قد يرد عليه تارة بأن النسبة بين أخبار الاحتياط وبعض عمومات البراءة هي التباين، لا الاخص مطلقاً ولا من وجه، وذلك لان النسبة تلاحظ بين مدلول كل من الدليلين المتعارضين لا مايراد من اللفظ بعد ملاحظة القرائن

. . . .

. . . .

المرادية ، ومن المعلوم أن موضوع كل من دليلي البراءة والاحتياط عام شامل للشبهة الموضوعية والحكمية مطلقاً بدوية كانت أم مقرونة بالعلم الاجمالي ، والبدوية مطلقاً أيضاً يعني قبل الفحص وبعده، لوضوح أن « مالايعلمون » «وما حجب » عام كعمومية « الشبهة » وتوهم عدم صدق الشبهة على البدوية قبل الفحص، لكونها في معرض الزوال بالفحص ، فلاتشملها أدلة البراءة، فتختص بالشبهة بعد الفحص، فاسد، اذلازمه خروجها عن دائرة أدلة الاحتياط أيضاً، لوحدة الموضوع فيهما مع أنها مشمولة لها قطعاً ، اذ لاريب في وجوب الاحتياط قبل الفحص عند الكل .

وبالجملة : فالنسبة بين دليلي البراءة والاحتياط هي التباين .

وأخرى بأن الاخصية لاتنفع في رفع التنافي في خصوص المقام ، فان بعض أخبار البراءة وان كان أخص، ولكن أخبار الاحتياط آبية عن التخصيص كما سيأتي اعتراف المصنف به ، فيتعين تقديم أخبار البراءة بمناط أظهريتها في حلية المشتبه .

وتحقيق المقام يقتضي بسطاً في الكلام ، وملاحظة النسبة بين كل من أخبار البراءة والاحتياط بألسنتها المختلفة ، فنقول وبه نستعين :

أما حديث الرفع فان كان المراد به رفع التكليف الواقعي في مرحلة الظاهر كما تقدم في كلام المصنف: «فهو مرفوع فعلا» فالتنافي بينه وبين أدلة الاحتياط ظاهر ، لاقتضائه عدم فعلية التكاليف الواقعية ، واقتضاء تلك الاخبار فعليتها ووصولها الى العبد بلسان جعل الاحتياط، وهو حجة قاطعة للعذر، ومن المعلوم أن رتبة النافي للفعلية والمثبت لها واحدة ، فلاورود ولاحكومة بينهما، وحينئذ

. . . .

. . . .

فان تم أظهرية حديث الرفع في الترخيص من ظهور الامر بالاحتياط في الوجوب قدم على دليل الاحتياط، والا فيتساقطان بالتعارض ، ويحكم بالترخيص عقلا لقاعدة قبح العقاب بلابيان .

وان كان المراد جعل عدم التكليف الواقعي فعلياً ظاهراً كما اختاره بعض المحققين (قده) بقوله : « نظراً الى أن عدم فعلية التكليف بعدم المقتضي أولوجود المانع غير مجعول ، بل المجعول الذي له رفع ووضع شرعاً هو الايجاب انشاء، وعدمه انشاء ،فقوله عليه السلام: ـ رفع مالايعلمون ـ بمنزلة: لايجب مالايعلم وجوبه ، ولايحرم مالايعلم حرمته بنحو الجعل والانشاء ، فهو وارد على أخبار الاحتياط، لان موضوع أخبار الاحتياط هو التكليف المجهول ودليل الرفع دليل على عدمه الواقعي فعلا » فلاموضوع كي يصير فعلياً بالذات أو بالعرض .

لكن نقول: ان عدم فعلية التكليف المجهول وان لم يكن مجعولا، بل كان لوجود المانع وهو الجهل به . وعدم نهوض حجة عليه ، لكنه يكفي في صحة نفي فعليته شرعاً اقتضاؤه لايجاب الاحتياط ،فرفع فعليته حينئذ رفع لما يقتضيه الجهل به من ايجاب الاحتياط ، فيبطل ورود مثل حديث الرفع على دليل الاحتياط ، بل هما متعارضان كما أشرنا اليه آنفاً .

وكيف كان، فان أريد بقوله (قده) : «فقوله عليه السلام : رفع مالايعلمون بمنزلة لايجب مالايعلم وجوبه ولايحرم مالا يعلم حرمته » رفع الوجوب والحرمة واقعاً واخلاء لوح التشريع عنهما حال الجهل ، فهو مساوق للتصويب الذي لانقول به . وان أريد به رفعهما ظاهراً ـ وأن المرفوع لامساس له بكرامة

. . . .

. . . .

الواقع ـ فلاورود في البين ، لاقتضاء الحديث عدم فعلية الالزام المجهول ، واقتضاء دليل الاحتياط فعليته ، فتكون النسبة تباينية ، اذ المستفاد من أخبار الاحتياط ليس تكليفاً نفسياً ظاهرياً ، بل هو لزوم التحفظ على الواقع ، غايته وصوله حال الجهل بأخبار الاحتياط، ولابد من رفع التعارض بأظهرية حديث الرفع في التوسعة والترخيص من ظهور أخبار الاحتياط في التضييق والمنع.

وأما تقديم حديث الرفع بمناط أخصية موضوعه من موضوع أخبار الوقوف والاحتياط ، فبيانه : أنه ان أريد بالموصول الالزام المجهول ـ كما عليه المصنف ـ فلايعم الحديث الشبهة المقرونة، لكون الالزام فيها معلوماً بناء على ما هو الحق من منجزية العلم الاجمالي كالتفصيلي ، فيختص الحديث بالشبهات البدوية مطلقاً .

وان أريد به الفعل ـ كما اختاره بعض بلحاظ وحدة السياق ـ فيختص بالشبهة الموضوعية التي علم حكمها الكلي ولم يعلم عنوان هذا الفعل الخاص من أنه شرب الخل أو شرب الخمر مثلا، وهذا يجري في الشبهة البدوية والمقرونة، أما البدوية فلوضوح أن الشك في خمرية هذا المائع مستلزم للشك في صدق عنوان «شرب الخمر» عليه ، وهو مرفوع . وأما المقرونة بالنسبة الى بعض الاطراف، فلان انطباق المعلوم بالاجمال ـ وهو وجود الخمر ـ على كل واحد من الاطراف مشكوك، فهو مرفوع .

وأما الشبهة الحكمية فاجراء البراءة فيها يحتاج الى دليل آخر .

وأما حديث الحل، فلاشبهة في كونه نصاً في الترخيص، فيقدم على أخبار الاحتياط بلحاظ كون غاية الحل العلم بحرمة ذلك المشتبه، وهذه الغاية لاتتحقق

. . . .

. . . .

بالعلم بوجوب الاحتياط، لعدم اقتضائه تبدل الجهل بالواقع بالعلم به وصيرورته معلوماً، فلابد من التصرف في دليل الاحتياط بالحمل على الفضل أو على الطلب الجامع. فحديث الحل مقدم على كل حال اما لاخصية موضوعه وهو الشبهة التحريمية واما لنصوصية محموله. الا أن الاستدلال به حينئذ غير مجد، أما في الشبهة الموضوعية فلانها مجرى البراءة باتفاق الكل. وأما في الشبهة الحكمية التحريمية فلما عرفت من الاشكال في تعميم اخبار الحل لها، لقوة احتمال اختصاصها بالشبهات الموضوعية التي لاخلاف عند الكل في جريان البراءة فيها.

وأما حديث السعة، فهو من ناحية الموضوع عام لايختص بالشبهة التحريمية الموضوعية وان كان مورد السؤال في معتبرة السكوني ذلك، لكن جوابه عليه السلام ضرب لقاعدة كلية، فتشمل الوجوبية والتحريمية مطلقاً، ومن ناحية المحمول وهو «سعة» لولم يكن نصاً في الترخيص، فلاأقل من كونه أظهر من أخبار الاحتياط الظاهرة في التضييق وهذا بلافرق بين كون «ما» موصولة وظرفية، وان كان الوارد في حديث السفرة متعيناً في الثاني، وحينئذ فالجهل بالشيء لايتبدل الا بالعلم به بالخصوص لابمثل ايجاب الاحتياط كما ادعاه شيخنا الاعظم (قده).

نعم قد يقال بتقدم أخبار الوقوف عليه لاخصية موضوعها وأظهريتها خصوصاً بملاحظة التعليل.

لكن فيه: أن أخبار الوقوف للارشاد - كما سيأتي التعرض له - فلاتلاحظ مع الحديث حتى يقال بتقدمها عليه. ولو سلم فنمنع أخصيتها منه، بل النسبة بينهما عموم من وجه، لان أخبار التوقف عامة للشبهة البدوية والمقرونة وخاصة

. . . .

. . . .

بالتحريمية ، والحديث عام للشبهات الوجوبية والتحريمية وخاص بالبدوية ، فلايشمل المقرونة ، لانها مما يعلمون ، فيقع التعارض في المجمع وهو الشبهة البدوية التحريمية سواء الحكمية والموضوعية ، والتقديم للحديث لاظهريته في الترخيص .

وأما حديث الحجب ـ فهو بعد تسليم دلالته على البراءة ـ ينفي اشتغال الذمة بمالايعلم مطلقاً ، ويعارض الاخبار الدالة على اشتغال الذمة بالمجهول ، ويتقدم عليها بالاظهرية ، ولكن يختص بالشبهات الحكمية غير المقرونة ، ولايشمل المقرونة ، للعلم بالتكليف الكلي فيها ، كما لايشمل الشبهة الموضوعية لظهور الموصول بقرينة اسناد الحجب اليه تعالى في خصوص الحكم الكلي .

وأما مرسلة الصدوق فيتعين تقديمها على أخبار الاحتياط ، لاخصية موضوعها وهو الشبهة التحريمية الناشئة من فقد النص ، ولاظهرية محمولها ـ أعني مطلق ـ في الترخيص من ظهور الامر بالاحتياط في الوجوب . ومناقشة شيخنا الاعظم في أخصيته بقوله : « .... ومايبقى فان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية مثل قوله عليه السلام : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ، فيوجد في أدلة التوقف مالايكون أعم منه ، فان ماورد فيه نهي معارض بمادل على الاباحة غير داخل في هذا الخبر ، ويشمله أخبار التوقف ، فاذا وجب التوقف هنا وجب فيما لانص فيه بالاجماع المركب فتأمل » .

مندفعة بمافيها أولا : ـ مضافاً الى منع الاجماع ، لمعارضته للاجماع على التخيير في المتعارضين وعدم وجوب الوقوف ، وكونه مدركياً على فرض تسليمه ـ

مع(١) أن هناك قرائن دالة

---

١) يعني: أن ما ذكرناه الى هنا من تقديم أخبار البراءة على أدلة الاحتياط بمناط الاخصية أو الاظهرية انما هو مع تسليم دلالة أخبار الاحتياط على الطلب

من كون مورد أخبار الوقوف ـ مع اختصاص بعضها بزمن الحضور ـ هو ما ورد فيه أمر ونهي لانهي واباحة كما هو مفروض كلام الشيخ.

وثانياً: من معارضة أخبار الوقوف لاخبار التخيير، وذهاب جمع اليه.

وثالثاً: من أن النهي المأخوذ غاية للمطلق والحل هو النهي المعتبر، لانه الصالح لرفع الحلية، فليس المراد وصول كل نهي ولو لم يكن معتبراً.

وعليه فتعم المرسلة بما لها من الغاية حلية كل فعل محتمل الحرمة سواء لم يصل فيه نهي أصلا كشرب التتن أم ورد فيه خبر ضعيف غير صالح للاعتماد عليه،واسناد مؤداه الى الشارع، أم ورد فيه خبر معتبر مبتلى بمعارض يدل على الاباحة أو حكم آخر، أم كان مجملا بحسب الهيئة أو المادة.

والحاصل: أن المرسلة شاملة لجميع الشبهات البدوية التحريمية،لان غاية الحل والارسال فيها وصول النهي المعتبر بناء على كون الورود بمعنى الوصول، وفي خصوص ماورد فيه خبران أحدهما حاظر والآخر مبيح، فان كان لاحدهما مزية أخذ به، وفي المتكافئين اما أن نقول بالتوقف أو بالتخيير أو بالتساقط لو لم نستفد حكم المتعارضين من الاخبار العلاجية أصلا، فان أخذنا بأخبار التخيير قيدنا اطلاق المرسلة في مورد التعارض،لوجود الحجة الرافعة لموضوع الاصل، ولامانع من العمل بالخبر المبيح، فيكون مدلوله موافقاً لمقتضى المرسلة وان كان الخبر متقدماً عليه مرتبة، لانه أمارة على الواقع رافع لموضوع الاصل. وان لم نعمل بالاخبار العلاجية، فاطلاق المرسلة الشمولي لصورة التعارض باق على حاله.

على أنـه(١)

المولوي حتى تصل النوبة الى علاج المانع وهو تعارضها مع أدلة البراءة بتقديمها على أدلة الاحتياط بالجمع الدلالي ، ولكن لامجال لهذا الجمع بعد قصور أخبار الاحتياط عن اثبات الطلب المولوي ولوالاستحبابي منه ، وذلك لوجود قرائن داخلية وخارجية دالة على أن الامربه للارشاد كما سيظهر .

١) يعني : مادل على وجوب الاحتياط . ثم ان سياق الكلام يقتضي جعل قوله : « مع أن ... » جواباً عن خصوص أخبار الاحتياط ، لانه ذكره في ذيل الجواب عنها ، لكن بعض القرائن التي أقامها على كون الامربه للارشاد غير مختص بها، بل يختص بعضها بأخبار الوقوف كما سيأتي، وعليه فيمكن أن يكون نظره ـ وان كان خلاف ظاهر عبارته ـ الجواب عن مجموع أخبار الوقوف والاحتياط .

وكيف كان فهذه القرائن هي التي نبه عليها شيخنا الاعظم ، وهي بين ما يشترك فيها جميع الاخبار ، وبين ما تختص ببعضها ، وهي كثيرة .

الاولى : لزوم محذور تخصيص الاكثر لولم يكن الامر للارشاد ، بيانه: أن موضوع الامر بالتوقف والاحتياط هو الشبهة ، والاخذ بظاهره من الطلب المولوي اللزومي مستلزم لتخصيص الاكثر ، ضرورة أن عنوان « الشبهة » صادق على الشبهات مطلقاً يعني الحكمية والموضوعية الوجوبية منهما والتحريمية، وقد اتفق الفريقان على جريان البراءة في غير الحكمية التحريمية ، فيلزم حينئذ تخصيص الاكثر، لخروج أكثر الشبهات عن موضوع الامر بالتوقف والاحتياط وهي الشبهات الموضوعية مطلقاً يعني الوجوبية منها والتحريمية ، والشبهات الحكمية الوجوبية ، ومن المعلوم أن تخصيص الاكثر مستهجن فلايصار اليه. كما أن حمل الامر بهما على الندب مستلزم لاخراج موارد وجوب الاحتياط

. . . .

كالشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ، فلامناص عن حمله على الارشاد المطلق ، فيكون ارشاداً الى وجوب الاحتياط في مورد وجوبه وهو الشبهة المقرونة ، والى استحبابه في غيرها .

وهذه القرينة ذكرها شيخنا الاعظم في موضعين : أحدهما في الجواب عن رواية الامالي حيث جعل الامر بالاحتياط فيها دائراً بين الارشاد والطلب المولوي الجامع بين الوجوب والندب. وثانيهما في القرائن التي أقامها على أن قوله صلى الله عليه وآله في خبر التثليث : «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لايعلم» للارشاد .

الثانية : اباء سياقها عن التخصيص ، توضيحه : أنك قد عرفت آنفاً عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية الوجوبية والموضوعية مطلقاً ولو كان الامر به مولوياً ، وحينئذ فلو كان الامر بالتوقف والاحتياط للطلب المولوي اللزومي ، فلابد من ارتكاب التخصيص في تلك الاخبار بأن يقال : « لاخير في الاقتحام في الهلكة بارتكاب الشبهات الا اذا كانت الشبهة موضوعية مطلقاً أو حكمية وجوبية » مع أن سياقها آب عن التخصيص ، وذلك لان مقتضى تخصيصها بها أن في ارتكابها ـ يعني الشبهات الموضوعية والوجوبية ـ الخير، وهذا لامعنى له . وعليه فحيث ان كلمة « خير » منسلخة هنا عن التفضيل كما عرفت فيتعين ـ بمقتضى هذا التعليل ـ الاجتناب عن جميع الشبهات، اذ المعنى على تقدير الانسلاخ : أن الوقوع في الهلكة لاخير فيه أصلا ، بل الخير كله في الوقوف عند الشبهة وعدم الاقتحام فيها ، ولكن المحدثين لما اعترفوا بورود الترخيص في ارتكاب بعض الشبهات فلامناص عن حمل الامر في تلك الاخبار على الارشاد حتى يتبع المرشد اليه في الوجوب والاستحباب . هذا في أخبار الوقوف،

. . . .

وكذا قوله عليه السلام في خبر التثليث: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات» فان الشبهة الموضوعية التي تجري فيها أدلة البراءة ليست قسماً رابعاً، لان ظاهر الحديث حصر الامور في ثلاثة أقسام: الحلال البين والحرام البين والشبهات، ولاشك في اندراج الشبهة الموضوعية في القسم الثالث، ومقتضاه الاحتياط فيها، وقد التزم الكل بالبراءة فيها، مع أنها ليست من الحلال البين قطعاً، فلايقال: «ومن ترك الشبهات الا الموضوعية نجا من المحرمات» لان مقتضى الحصر الاقتصار على الحلال البين فقط، ولامفر من هذا المحذور غير الحمل على الارشاد.

وهذه القرينة ذكرها شيخنا الاعظم في الجواب عن أخبار التثليث.

الثالثة: ماأفاده الشيخ في اثبات أن الامر بالاحتياط في خبر التثليث للارشاد. وتوضيحه: أنه صلى الله عليه وآله وسلم رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لايعلم، والمراد من الشبهة هنا جنسها لااستغراق أفرادها، يعني: أن من ارتكب الشبهات ولو فرداً واحداً منها يوشك أن يقع في المحرمات ويهلك من حيث لايعلم، لالأن مرتكب جميع الشبهات يقع في المحرمات ويهلك، وذلك لان الامام عليه السلام في مقام بيان مايتردد بين الحلال والحرام والامر بترك الخبر الشاذ الذي ليس بمشهور، لافي مقام التحذير عن ارتكاب المجموع، والمراد بالوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لايعلم الاشراف عليهما والمعرضية لهما بسبب ارتكاب الشبهات، لاالوقوع والهلاك الفعليان، وهما ـ يعني الاشراف والمعرضية ـ معنى مجازي للوقوع والهلكة، والاشراف على الهلكة وان كان يترتب على ارتكاب الشبهة، لكن لادليل على حرمته قبل العلم به، فلابد من حمل الطلب على الارشاد.

للارشاد[١]،

الرابعة: بيان حكمة طلب التوقف، وهذه قرينة استشهد بها الشيخ لكون الامر بالتوقف في أخبار الوقوف للارشاد، وحاصله: أن قوله عليه السلام: «وقفوا عندالشبهة» ليس طلباً مولوياً - أي انشاء بداعي جعل الداعي - بل هو انشاء بداعي الارشادالى ما في ارتكاب الشبهة من الابتلاء بالهلكةوهي العقوبةالاخروية اذا كان التكليف قد تنجز كما في أطراف الشبهة المحصورة، وغير العقوبة من المضار والمفاسد الاخرى اذا لم يتنجز التكليف وورد الترخيص في الارتكاب، فالمدار في وجوب التوقف وعدمه ملاحظة حكمة الطلب وأنها هل تقتضي لزوم الاحتراز عن الشبهة أم لا.

الخامسة: ظهور قوله عليه السلام: «فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لايعلم» في ترتب الهلكة على ارتكاب الشبهة لاعلى مخالفة الامر بالتوقف، فهذا الظهور قرينة على عدم ترتب العقوبة على مخالفة نفس الامر بالتوقف، وحيث لاعقوبة على مخالفة الامر لم يكن مولوياً، فيكون للارشاد لامحالة. قال الشيخ الاعظم (قده): «ولايترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك المحتمل فيها ....» ومن المعلوم أن الامر الذي لايستحق العقاب على مخالفته ليس مولوياً، بل هو ارشادي.

هذه جملة من القرائن التي تستفاد من مجموع كلمات الشيخ الاعظم وقد أشار في المتن الى بعضها كما سيظهر.

١) أي: للارشاد المطلق الجامع بين الوجوب والاستحباب، فان كان المحتمل عقوبة كان الامر ارشاداً الى وجوب الاحتياط، وان كان المحتمل مفسدة أخرى كان ارشاداً الى استحبابه كما في الشبهة الموضوعية التي هي مورد جريان

فيختلف[1] ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف مايرشداليه. ويؤيده[2](*) أنه[3] لولم يكن للارشاد لوجب[4] [يوجب] تخصيصه لامحالة ببعض[5] الشبهات اجماعاً ، مع أنه[6] أب عن التخصيص قطعاً .

الاصل المرخص كما في موثقة مسعدة بن زياد المتقدمة ، فقوله عليه السلام : « وقفوا » تابع - في الوجوب والاستحباب - للمرشد اليه .

١) الضمير المستتر راجع الى الامر المستفاد من قوله: ومادل على الاحتياط.

٢) أي : ويؤيد كون الامر بالاحتياط للارشاد أنه ... ، وهذا اشارة الى احدى قرائن الارشاد ، وقد تقدم بقولنا : الثانية اباء سياقها عن التخصيص ... الخ .

٣) الضمير للشأن ، وضميرا « يكن، تخصيصه» راجعان الى الامر بالاحتياط المستفاد من قوله : « مادل » .

٤) جواب الشرط ، والمعنى واضح ، وبناء على نسخة « يوجب » بكسر الجيم يكون هو الجواب له ، والضمير المستتر فيه راجعاً الى عدم كون الامر للارشاد المدلول عليه بـ « لولم يكن » .

٥) وهي الشبهة الموضوعية مطلقاًوالحكمية الوجوبية،وقوله : « اجماعاً» متعلق بـ « لوجب تخصيصه » .

٦) يعني: مع أن مادل على الاحتياط آب عن التخصيص قطعاً، لما سيذكره بقوله : « كيف لايكون » .

(*) التعبير بالتأييد لايخلو من مسامحة، لظهوره في أن الاباء عن التخصيص مؤيد لكون الامر به ارشادياً لاقرينة مستقلة، مع أنه من قرائن الارشاد لولم يكن أقواها ، فكان الاولى أن يقال : « ومنها - أي ومن القرائن - أنه لولم يكن للارشاد ... » .

كيف(١) لايكون قوله: «قف عند الشبهة، فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» للارشاد(٢)؟ مع أن المهلكة ظاهرة [ظاهر]

١) هذه قرينة أخرى على الارشاد، وتختص بأخبار الوقوف المعللة، وتوضيحها: أن المراد بالهلكة مايرجع الى المكلف في الاخرة وهو العقوبة، ومقتضى التعليل بقوله: «فان الوقوف» كون الهلكة ثابتة قبل ايجاب الاحتياط، لان الهلكة في هذه الاخبار موضوع للحكم بوجوب التوقف، ومن المعلوم تقدم الموضوع على الحكم، لانه كالعلة له، فلابد أن تكون العقوبة مفروضة الوجود قبل الامر بالتوقف حتى يكون ايجابه لاجل التحرز عنها، ومن الواضح أن هذه الهلكة ليست على مخالفة الالزام الواقعي المجهول، لقضاء قاعدة قبح العقاب بلابيان بقبحها، فلابد أن تكون على التكليف المنجز بغير الامر بالتوقف، والالزم الدور - كما سيأتي - وحينئذ فيختص الامر بالتوقف بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، والشبهة البدوية قبل الفحص، ويكون الامر بالاحتياط ارشاداً الى حكم العقل بوجوبه، لتنجز الواقع بالعلم الاجمالي ولامساس له بالشبهة البدوية بعد الفحص.

نعم اذا كان أمر الاحتياط نفسياً لا ارشاداً الى التحفظ على الاحكام الواقعية ترتب استحقاق العقوبة على مخالفته، لكن لازمه أجنبية التعليل عن المعلل، لعدم كون التوقف في الشبهة البدوية بعد الفحص معلولا للعقوبة الواقعية، بل واجباً مستقلا مستتبعاً للمؤاخذة على مخالفة نفسه، مع أن ظاهر التعليل بقوله عليه السلام: «فان الوقوف عند الشبهة ...» هو التحرز عن عقوبة التكليف الواقعي المجهول وقد عرفت أن لازم ذلك وجود الهلكة قبل الأمر بالاحتياط حتى يحسن الارشاد اليه بالامر بالتوقف.

٢) خبر لقوله: لايكون.

في العقوبة (*) ، ولاعقوبة في الشبهة البدوية[١] قبل ايجاب الوقوف والاحتياط ، فكيف يعلل ايجابه[٢] بأنه خيرمن الاقتحام في الهلكة؟

١) لاعتراف المحدثين بكونه من العقاب بلابيان المتسالم على قبحه وعدم صدوره من الحكيم ، لكنهم يدعون وجود التكليف الظاهري وهو وجوب الاحتياط .

٢) ضميرا « ايجابه ، بأنه » راجعان الى الوقوف والاحتياط ، يعني : بعد أن اتضح لزوم كون الهلكة مفروضة الوجود قبل الامر بالاحتياط ، لانها علة لوجوده ، فلايعقل تأخرها عنه ونشوها منه لاستلزامه الدور ، بتقريب : أن الهلكة - لكونها علة لايجاب الاحتياط - مقدمة عليه رتبة كتقدم سائر العلل على معاليلها ، فلو ترتبت الهلكة على ايجاب الاحتياط كما هو مدعى الخصم - حيث يدعي ترتب العقوبة على ترك الاحتياط ، لانه يعترف بقبح المؤاخذة على التكليف المجهول - كانت مؤخرة عنه ، وهو الدور ، لتوقف ايجاب الاحتياط على الهلكة ، وتوقف الهلكة على ايجاب الاحتياط (فلابد) دفعاً لمحذور الدور من القول بعدم ترتب الهلكة على الامر بالتوقف والاحتياط والالتزام بترتبها على التكليف المنجز بغير الامر بهما ، فاذا لم تترتب الهلكة عليه كان للارشاد .

وبالجملة : لايصح جعل الهلكة علة لايجاب الاحتياط مع فرض ترتب الهلكة عليه كما يدعيه الخصم ، لاستلزامه - بمقتضى تقدم العلة على المعلول - أن يكون كل منهما مقدماً على صاحبه ومؤخراً عنه في آن واحد ، وهو محال ، فلامحيص عن الالتزام بتقدم الهلكة رتبة على الامر بالاحتياط دون تأخرها عنه بمعنى كونها معلولة له ، بل هي معلولة لشيء آخر كما تقدم . وهذا نظير قوله

(*) لكن هذا الاستظهار - مع منافاته لما ذكره قبل أسطر بقوله: « فيختلف

. . . .

«لاتعبر عن الطريق الفلاني ، لان فيها قاطع الطريق» فان التعليل بـه لايصح الامع وجوده قبل النهي عن العبور .

ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف مايرشد اليه» اذ لامعنى للارشاد الى الهلكة بمعنى العقوبة مع فرض استحباب التحرز عنها ـ ممنوع جداً ، اذ التعليل المذكور ورد في مقبولة عمر بن حنظلة بعد الامر بالارجاء «حتى تلقى امامك» ولاريب في ارادة العقوبة منها هنا ، وكذا في صحيحة جميل . ولكنه ورد في موثقة مسعدة بن زياد للاحتراز عن نكاح المرأة التي بلغه أن لها معه رضاعاً محرماً، ولاريب في أن الهلكة فيها ليست بمعنى العقوبة قطعاً ، لانها شبهة موضوعية بدوية قد أطبق المحدثون على كونها مجرى البراءة ، وهو مورد لاستصحاب عدم الرضاع، مضافاً الى التصريح بحليته في رواية مسعدة بن صدقة، ولامعنى لكونها بمعنى العقوبة ثم تخصيصها بما دل على الترخيص فيها، لانه من التخصيص بالمورد واخراجه .

ولعله لذا التزم شيخنا الاعظم (قده) بأن الامر به للارشاد المطلق، قال(قده) «فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخروي كما لو كان التكليف متحققاً فعلا في موارد الشبهة المحصورة ونحوها ... ففي هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازماً عقلا وشرعاً من باب الارشاد. وان كان الهلاك المحتمل مفسدة أخرى غير العقاب سواء كانت دينية ... أم دنيوية كالاحتراز عن أموال الظلمة، فمجرد احتماله لايوجب العقاب على فعله لو فرض حرمته واقعاً .... الى أن قال : فخيرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه ، فهي قضية تستعمل في المقامين ، وقد استعملها الائمة كذلك ... » .

. . . .

. . . .

واستشهد للحمل على الارشاد بما تقدم في التوضيح من تبين حكمة طلب التوقف ، واباء السياق عن التخصيص ، وتخصيص الاكثر، وعدم ترتب عقاب على مخالفة الامر بالتوقف غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك المحتمل .

والكل لايخلو عن غموض ، أما الاول ، فلان مجرد تبين حكمة الطلب لايساوق الارشاد ، كما يظهر من ملاحظة الحكم الشرعية لبعض الاحكام مثل عدم اختلاط المياه الذي علل به تشريع العدة ووجوب الصلاة لكونها ذكراً له تبارك وتعالى أوناهية عن الفحشاء والمنكر، وغير ذلك، ولاأظن الالتزام بكون الامر للارشاد بمجرد بيان حكمته، بل هولازم أعم وليس مساوياً للارشادية. وكذا الحال في تعليل قاعدة التجاوز بأنه « حين يتوضأ أذكر منه حين يشك »[1] .

فان قلت: فرق بين التعليل الوارد في أخبار الوقوف وبين ماورد من حكمة وجوب الاعتداد ، فان الاول كالصريح في الارشاد ، بخلاف الثاني ، فالمراد بتبين حكمة طلب التوقف هو وجود خصوصية في أخباره تقتضي حملها على الارشاد .

قلت : نعم ، لكنه يتم بناء على جعل الهلكة بمعنى العقوبة مطلقاً كما عليه المصنف (قده) لابناء على جعلها بمعنى أعم من العقوبة كما عليه الشيخ الاعظم حيث جعلها بمعنى العقوبة تارة وبمعنى المفسدة أخرى ، وحينئذ فيشكل بما ذكرنا من أن ذكر الحكمة أعم من الارشادية .

وأما الثاني، فلان التخصيص يرد على الشبهة في قوله عليه السلام : «وقفوا

---

١) الوسائل ، ج ١ ص ٣٣١ ، الحديث : ٧

. . . .

. . . .

عند الشبهة» القابلة له بلااشكال، لاعلى التعليل الابي عنه، فان وجوب الاحتياط يستفاد من الامر الدال على مطلوبية التوقف عند كل شبهة، ومادل على الترخيص في الموضوعية صالح للتخصيص ، وهولاينافي سياق التعليل ، فان الوقوف عند كل شبهة خير من الاقتحام فيها ، فكأنه قال : « الوقوف عند كل شبهة واجب الا الموضوعية التي ورد الترخيص فيها » ثم علل الامربه بما ذكر . ويشهد لعدم التنافي بين الامربه والترخيص موثقة مسعدة بن زياد ، فانه عليه السلام مع فرض جواز التزويج بالمرأة المرددة بين كونها أجنبية وأختاً رضاعية علل رجحان التوقف بأنه خير من الاقتحام في الهلكة، فاعتراف شيخنا الاعظم بعدم كون الهلكة بمعنى خصوص المؤاخذة الاخروية يوجب النقض عليه بأن مجرد الترخيص لاينافي سياق أخبار الوقوف ، ولايهدم عموم التعليل الجامع بين المانع من النقيض وغيره .

وأما الثالث، فبالمنع من لزوم تخصيص الاكثر في القضايا الحقيقية ، حيث ان موضوع الحكم فيها هو العنوان لاالافراد ، فالمحذور مختص بالقضايا الخارجية كما اذا قال: « أكرم من في المسجد» فيما اذا كان « من في المسجد » عنواناً مشيراً ثم أخرج زيداً وعمراً وغيرهما من الافراد منه الى أن يبقى واحد أواثنان تحت العام . هذا .

مضافاً الى أن التخصيص اذا كان بعنوان « ماورد فيه ترخيص » فلامورد للمحذور المتقدم، مع تصريح الشيخ في قاعدة لاضرر بعدم قدحه، حيث قال: « وقد تقرر أن تخصيص الاكثر لااستهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هي أكثر من الباقي ، كما اذا قيل : أكرم الناس ودل دليل على اعتبار

. . . .

. . . .

العدالة خصوصاً اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب» فكأنه عليه السلام قال: «قف عند الشبهة الامامورد الترخيص فيها» فان الخارج عنوان واحد وان كانت مصاديقه أكثر مما بقي.

وأما الرابع، فلان عدم ترتب العقوبة على مخالفة الامر غير مساوق للارشاد، اذ الاوامر الطريقية أيضاً كذلك مع أنها مولوية، فمخالفة خبر العادل مع فرض الاصابة للواقع لاتستتبع عقابين أحدهما على عصيان الواقع والثاني على عدم تصديق العادل عملا، بل يستحق عقوبة واحدة على التمرد عن الطلب النفسي في المؤدى، وعليه، فاستكشاف ارشادية أوامر الوقوف من عدم ترتب العقوبة على مخالفتها غير تام.

كما أن ماأفاده الشيخ الاعظم(قده) من استحباب التحرز اذا كان غير العقاب ـ الشامل باطلاقه للاضرار بالنفس ـ ينافي ما تقدم منه في رد كلام الحاجبي في أول أدلة اعتبار مطلق الظن بقوله: «ثم ان ما ذكرنا من ابتناء الكبرى على التحسين والتقبيح العقليين غير ظاهر، لان تحريم تعريض النفس للهلاك والمضار الدنيوية والاخروية ممادل عليه الكتاب والسنة مثل التعليل في آية النبأ، وقوله تعالى: لاتلقوا بأيديكم الى التهلكة ....».

فالحق في اثبات ارشادية أوامر الوقوف كأوامر الاحتياط أن يقال: ان تطبيق الهلكة في موثقة مسعدة بن زياد على خصوص المفسدة وعدم ارادة العقوبة منها قرينة على عدم كون الامر بالوقوف فيها للوجوب المولوي؛ لوضوح أن مورده مجرى الاصل المرخص، وعدم التزام أحد بوجوب التوقف فيه، فارادة الوجوب المولوي منه توجب خروج مورد الموثقة عنه، واستهجان ذلك

لايقال[١] :

---

١) الغرض من هذا الاشكال : استكشاف الامر المولوي الظاهري بالاحتياط بالبرهان الاني كما سيظهر ، وقد تعرض له شيخنا الأعظم في الجواب عن أخبار الوقوف ـ بعد حمل الامر فيها على الارشاد ـ بقوله : « فان قلت : ان المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف ..... ، ولازم ذلك ايجاب الشارع الاحتياط ، اذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح » ثم أجاب عنه بما تقدم في كلام المصنف بقوله :« ولايصغى الى ما قيل ... » .

وتوضيح الاشكال منوط بذكر أمور :

الاول : أن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلابيان ليس هو عدم البيان على الحكم الواقعي فقط حتى يجري بمجرده ولو مع وجود البيان على الحكم الظاهري ، بل هو عدم البيان على كليهما معاً ، فلو وجد البيان على الحكم الظاهري فقط لم تجر القاعدة وان لم يحصل بيان بالنسبة الى الحكم الواقعي كما لاتجري لو وجد على الحكم الواقعي فقط .

الثاني : أن ظاهر تعليل حكم متعلق بطبيعة هو سريان الحكم في جميع

بديهي .

وكذا الحال في الامر بالوقوف في المقبولة وصحيحة جميل مع كون المراد بالهلكة فيهما العقوبة ،حيث ان الوجوب المولوي فيهما يوجب تنجز المتنجز، اذ التكليف في الشبهة المقرونة والبدوية قبل الفحص قد تنجز بمنجز سابق وهو العلم الاجمالي والاحتمال، فلامعنى لتنجزه ثانياً بوجوب التوقف مولوياً.

فالنتيجة : أنه لابد من حمل أوامر التوقف على الارشاد ، فلاتدل على الوجوب المولوي حتى تعارض أدلة البراءة وتصل النوبة الى علاج التعارض.

. . . .

مصاديق تلك الطبيعة وعدم اختصاصه ببعض أفرادها ، كما في قولك : «لا تأكل الرمان لانه حامض » وموضوع الامر بالتوقف في المقام هو « الشبهة » وهي باطلاقها تشمل مورد النزاع أعني البدوية بعد الفحص ، فاذا لم يوجد مقيد شمله الحكم بالوقوف .

الثالث : أن الحكم الشرعي اما أن يدل عليه الخطاب بالمطابقة كقوله : « يجب كذا » أو « يحرم كذا » أو يدل عليه بالالتزام مثل قوله تبارك وتعالى : ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها » فانه يدل بالالتزام على حرمة القتل عمداً ، والا لم يكن وجه لجزاء القاتل بخلوده في جهنم .

الرابع : أن المقصود من الهلكة - كما هو المتبادر منها الى الذهن أو المنصرف اليه من اطلاقها - هو العذاب الاخروي دون المضار الدنيوية ، ضرورة أن هم الشارع صرف العباد عن العقوبة الاخروية .

اذا عرفت هذه الامور : فنقول : حاصل الاشكال أنه وان لم يمكن أن يكون الامر بالوقوف والاحتياط في الاخبار المثبتة للهلكة للطلب المولوي الالزامي ، بل لابد من حمله على الارشاد كما تقدم ، لكن يمكن استفادة طلب ظاهري مولوي آخر من تلك الاخبار بالدلالة الالتزامية ، وذلك لانه لما كانت العقوبة من آثار الطلب المولوي - كما هو المستفاد منها ، حيث رتبت الهلكة يعني العقوبة على كل محتمل التكليف الالزامي الذي منها الشبهة البدوية بعد الفحص - كان الدليل الدال على وجود العقوبة في الشبهة كاشفاً عن وجود البيان على التكليف ودالا عليه بالدلالة الالتزامية ، وأن الشارع قد اكتفى بذكر اللازم - وهو الابتلاء بالعقوبة الاخروية - عن بيان ملزومه وهو الوجوب الشرعي .

وبالجملة : فالاخبار المثبتة لترتب الهلكة على ترك الاحتياط في الشبهة

نعم[١]، ولكنه يستكشف منه[٢] [عنه] على نحو الان[٣] ايجاب الاحتياط من قبل[٤] ليصح به[٥] العقوبة على المخالفة .

فانه يقال : ان مجرد ايجابه[٦] واقعاً ما لـم يعلم (*) لايصحح

التي منها البدوية بعد الفحص كاشفة عن وجوب الاحتياط شرعاً كشفاً بالمعلول عن العلة ، والا كان المعلول بلا علة والعقاب بلا بيان .

١) استدراك علـى قوله : « فكيف يعلل » وضمير « لكنه » للشأن، يعني : أن مقتضى ما تقدم من انبعاث الامر بالتوقف عن الهلكة المفروضة الوجود وان كان هو وجودها في رتبة سابقة على الأمر، فلايمكن استكشاف الهلكة من الامر ليحمل على كونه مولوياً ،لكن يمكن استكشاف الامر المولوي بالاحتياط من الهلكة المترتبة على الامر به بالبرهان الاني، كماعرفت توضيحه .

٢) أي : من التعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة : «فان الوقوف ...».

٣) البرهان الاني هو العلم بالعلة مـن العلم بالمعلول ، واستكشافها منه .

٤) أي : من قبل تشريع ايجاب الاحتياط في الشبهات البدوية ، وقوله : « ايجاب » نائب عن فاعل قوله : «يستكشف » .

٥) أي : بايجاب الاحتياط المستكشف من التعليل المزبور .

٦) أي : ايجاب الاحتياط، وتوضيح ما أجاب به هنا وفي حاشية الرسائل عن الاشكال : أن العقاب على مخالفة ايجاب الاحتياط في الشبهة البدوية مالم يصل الى المكلف عقاب بلا بيان ، اذ المصحح للمؤاخذة هو البيان الواصل،

(*) هـذا الجواب لايدفع الاشكال ، لان المستشكل لاينكر قبح العقاب على المجهول وان كان ذلك ايجاب الاحتياط، وانما يدعي العلم اناً بوجوب الاحتياط الذي هو بيان على المجهول ورافع لقبح العقاب عليه ، فدفع الاشكال منحصر بانكار البرهان الاني في المقام كما يظهر من حاشيته على الرسائل .

. . . .

لاالتكليف بوجوده الواقعي ، سواء كان الحكم الواقعي نفسياً أم طريقياً كايجاب الاحتياط، والمفروض عدم وصوله بغير أخبار الوقوف، واستكشاف وصوله مما اشتمل على ثبوت الهلكة في ارتكاب الشبهة من باب دلالة اللازم على ثبوت ملزومه ـ بدعوى عموم الشبهات في قوله عليه السلام : « فمن ترك الشبهات» أواطلاق الشبهة في قوله عليه السلام: « فان الوقوف عند الشبهة» ـ غيرممكن، لاستلزامه الدور ، وذلك لان بيانية أخبار الوقوف للوجوب المولوي منوطة بامكان الاخذ بظاهر الهلكة وهو العقوبة ليدل قوله : « قفوا » على الوجوب، اذ لوأريد بالهلكة معنى آخر غير العقوبة الأخروية لم يدل عليه ، لعدم وجوب دفع غير العقوبة وجوباً مولوياً ، وحمل الهلكة على العقوبة منوط بكون قوله : « قفوا » بياناً واعلاماً لحكم المشتبه ـ وهو وجوب الاجتناب عن الواقع المجهول ـ اذ لولم يكن بياناً ومنجزاً له لم يصح حمل الهلكة على ظاهرها أعني العقوبة .

وبعبارة أخرى : الاخذ بظاهر « قفوا » من الوجوب المولوي متوقف على حمل الهلكة على العقوبة ، وحملها عليها متوقف على كون الامر في « قفوا » للوجوب المولوي ، فبيانية أخبار الوقوف للوجوب المولوي متوقفة على بيانيتها له ، وهو الدور .

ومن هنا يظهر الفرق بين المقام وماورد من الوعيد الصريح في العقوبة الاخروية على بعض الافعال ـ كقتل المؤمن متعمداً ـ الدال بالالتزام على حرمته المولوية ، حيث ان الوعيد لابد أن يكون بمقتضى دلالة الاقتضاء كناية عن التحريم وبياناً عليه ، ولايلزم منه محذور الدور ، لان الدور هناك كان ينشأ من توقف حمل الهلكة على العقوبة على أن الامر في « قفوا » للوجوب المولوي

العقوبة ولايخرجها عن أنها [١] بلابيان ولابرهان ، فلامحيص [٢] عن اخصاص مثله [٣] بما يتنجزفيه المشتبه قبل الفحص مطلقاً [٤]، أوالشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ، فتأمل جيداً .

وتوقف كـونه للوجوب المولوي على حمل الهلكة علـى العقوبة ، بخلاف الوعيد هنا، فانه صريح في العقوبة، ولايتوقف حملها عليها على شيء ،فيستكشف منه الحرمة المولوية ،ولاوجه لحمل النهي عن ذلك الفعل المتوعد عليه ـ فيما اذا ورد نهي عنه ـ على الارشاد . وهذا بخلاف أخبار الوقوف، فحيث كان محذور الدور مانعاً عن ارادة الايجاب المولوي تعين حمل الشبهة على ما تنجز فيـه التكليف بمنجز آخر كالمقرونة بالعلم الاجمالي والبدوية قبـل الفحص ، ويكون الامر بالوقوف ارشاداً الـى حكم العقل بلزوم رعاية العلم الاجمالي والاحتمال .

١) الضميران راجعان الى العقوبة ، قال في حاشية الرسائل : « حيث لايعلم بايجابه بعد ، وهذه الاخبـار لاتصلح بياناً واعلاماً له ، فان كونها بياناً واعلاماً موقوف على صحة حمل التهلكة فيها على ظاهرها، وهو موقوف علـى كونها بياناً واعلاماً ، والا لماصح حملها على ظاهرها كما عرفت » .

٢)هذا نتيجة بطلان ماذكره في « لايقال » وأن التعليل المذكور في أخبار التوقف لايدل على وجوب الاحتياط مولوياً ، فمثل هذا الحديث أجنبي عن مورد البحث وهـو الشبهة الحكمية بعـد الفحص ، ومختص بالشبهات التي تنجز فيها الحكم كالشبهة البدوية قبـل الفحص أوالمقرونة بالعلم الاجمالي ، لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلابيان فيهما .

٣) يعني: مثل التعليل الوارد في حديث مسعدة بن زياد المتقدم : « وقفوا عند الشبهة » .

٤) يعني : سواء كانت الشبهة وجوبية أم تحريمية .

وأما العقل، فلاستقلاله(١) بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته (*)

---

١) بعد أن فرغ المصنف من بيان الدليل النقلي على وجوب الاحتياطفي الشبهة البدوية بعد الفحص تعرض للدليل العقلي، وقد قرر هذا الدليل بوجهين هذا أولهما، وهو مؤلف من صغرى وجدانية وكبرى برهانية. أما الصغرى فهي أن كل مكلف بمجرد التفاته يعلم اجمالا بتكاليف الزامية في الشريعة المقدسة وهي منتشرة في الوقائع المشتبهة، ونسبة هذه التكاليف المعلومة اجمالا الى المشتبهات كنسبة ألف شاة محرمة في عشرين ألف شاة، فهي من شبهة الكثير في الكثير ولم يعلم بعد مراجعة الادلة بالخروج عن عهدة تلك التكاليف الواقعية المعلومة اجمالا التي كلفنا الشارع بامتثالها. وأما الكبرى فهي: استقلال العقل بتنجز الخطاب بالعلم الاجمالي به، فنرتب المقدمتين هكذا: هذه تكاليف الزامية معلومة بالاجمال، وكل ما كان كذلك فهو منجز عقلا، فيجب بحكم العقل الخروج عن عهدتها، ولا يتحقق ذلك الا بالاحتياط بالاتيان بما يحتمل وجوبه وترك ما يحتمل حرمته، لاقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية.

(*) لكن شيخنا الاعظم (قده) قرر هذا الدليل العقلي بوجه آخر يختلف عما في المتن، قال (قده): «وأما العقل فتقريره من وجهين: أحدهما: أنا نعلم اجمالا قبل مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى: وما نهاكم عنه فانتهوا ونحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب... الخ».

ومن المعلوم مغايرته لما في المتن من وجهين:

الاول: افتراقهما في متعلق العلم الاجمالي، حيث ان شيخنا الاعظم (قده) جعل متعلق العلم الاجمالي خصوص الشبهات التحريمية، ووجهه واضح،

حيث[1] علم اجمالا بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه

١) ظرف وتعليل لقوله : « فلاستقلاله » واشارة الى الصغرى المذكورة أعني العلم الاجمالي بوجود تكاليف الزامية في الشريعة المقدسة .

لانه عقد المطلب الأول من الشك في التكليف للبحث عن حكم الشبهة التحريمية ، والمطلب الثاني منه للشبهة الوجوبية ، والثالث للدوران بين المحذورين ، فكان اللازم جعل المتعلق خصوص الشبهات التحريمية. هذا مضافاً الى أن أصحابنا المحدثين ـ الا القليل منهم ـ لم يلتزموا بالاحتياط في الشبهات الوجوبية ،وعمدة النزاع معهم في بحث البراءة والاحتياط انما هو في الشبهات التحريمية الناشئة من فقد النص ، فلاجدوى في ادراج الشبهة الوجوبية في محل النزاع .

والمصنف (قده) جعل متعلق العلم الاجمالي مطلق التكاليف الالزامية لاخصوص الشبهات التحريمية . والوجه في هذا التعميم : أنه عقد فصلا واحداً للبحث عن البراءة والاحتياط وجعل الموضوع «مالم تقم فيه حجة على التكليف» وهذا شامل للشبهات الموضوعية والحكمية مطلقاً من التحريمية والوجوبية سواء كان منشأ الشك في الحكم الكلي فقد النص أم اجماله أم تعارضه ، ومن المعلوم أن اقامة الدليل على هذه الدعوى تستدعي تقرير الدليل العقلي بما يلتئم معها، فلذا عمم المتعلق لما يشتمل على الشبهة الوجوبية كما عممه صاحب الفصول أيضاً ،حيث قال : «أما الاول ـ أي دلالة العقل على الاحتياط ـ فللقطع بثبوت الاشتغال بالاحكام الشرعية ، فيجب أن لايحكم بالبراءة الابعد اليقين بها ، ولايقين الامع الاحتياط » .

ومما ذكرنا ظهر متانة تقرير شيخنا الاعظم ، اذ لاجدوى في ادراج الشبهة الوجوبية في محل النزاع ثم دعوى انحلال العلم الاجمالي بالنسبة اليها بالظفر

وجوبه أوحرمته مما[1] لم يكن هناك حجـة على حكمه

١) بيان للموصول في « فيما » وهو يتعلق بـ « وجود » وضمير « حكمه » راجع الى الموصول في « مما » .

بالامارات القائمة عليها .

الثاني : أن تقرير المصنف للدليل العقلي متمحض في بيان مايقتضيه العقل ضرورة أن الكبرى ـ وهي تنجيز العلم الاجمالي ولزوم مراعاة الاحتياط في الاطراف استناداً الـى قاعدة وجوب دفـع الضرر المحتمل ـ من المستقلات العقلية . بخلاف تقرير شيخنا الاعظم، لانه استشهد على وجوب الانزجار عن المحرمات بالاية الشريفة. وللمناقشة فيه مجال، أما أولا، فلان قوله تعالى : «وما نهاكم عنه فانتهوا » شامل للنهي التنزيهي، اذ المكروهات منهياته تعالى أيضاً كالمحرمات ، ومقتضى الامر بالاجتناب عنها تركها و كف النفس عنها ، وهذا مما لايلتزم به أحد . ودعوى اختصاص وجوب الاجتناب بالمحرمات للانصراف أوغيره مجازفة .

وأما ثانياً : فلان الامر بالانتهاء عن المحرمات ان كان مولوياً لزم الخلف وصيرورة الدليل ـ المتكفل للكبرى ـ نقلياً لاعقلياً . وان كان ارشادياً ـ كما هو الحق ـ نظير الامر بالاطاعة كان المناسب أن يقال في تقرير دلالة العقل هكذا: « يجب بحكم العقل المرشد اليه أوالمؤكد بقوله تعالى ... الخ » ففي تعبير الشيخ بـ « يجب بمقتضى قوله تعالى» مسامحة ظاهرة، هكذا قيل .

لكن هذا الاشكال ـ وان أورده غير واحد على كلام الشيخ الاعظم ـ مندفع بما تفطن له المحقق الهمداني في حاشية الرسائل بقوله : « وجه الحاجة الى الاستدلال بالاية الشريفة في مثل المقام مع كون مضمونها من المستقلات العقلية دفع ما قد يتوهم : من عدم استقلال العقل بوجوب الاجتناب عما عدا ما علم

تفريغاً[١] للذمة بعد اشتغالها، ولاخلاف[٢] في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي الامن بعض الاصحاب[٣].

١) تعليل لاستقلال العقل بالاحتياط ، يعني : أن علة هذا الحكم العقلي هو لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به .

٢) اشارة الى الكبرى المتقدمة أعني منجزية ذلك العلم الاجمالي .

٣) كماينسب الى المحقق القمي(قده) حيث جعله كالشك البدوي ،لكنك عرفت في الجزء الرابع النظر في هذه النسبة ، فراجعه للوقوف عليه ، وأن الحق عليته التامة لكل من الموافقة والمخالفة القطعيتين .

حرمته تفصيلا ، ولايتمشى هذا النحو من التوهم في الاية الشريفة ، حيث ان مفادها وجوب الأجتناب عن جميع المحرمات الواقعية ، وبعد أن علم هذا الخطاب تفصيلا يجب الخروج عن عهدته بالانتهاء عن جميع مانهى الله تعالى عنه في الواقع، لقاعدة الاشتغال » .

وحاصله : أن انتصار الشيخ للمحدثين بذكر هذه الاية في الدليل في محله ، لان قوله تعالى : « ومانهاكم عنه » يشمل المحرمات المشتبهة أيضاً ، اذ مقتضى وضع الالفاظ للمعاني الواقعية وجوب الأجتناب عن المحرم الواقعي ان لم يكن معلوماً فعلا . ولعل هذا المعنى أجنبي بزعم الاصولي عن حكم العقل ، لاختصاص حكمه على زعمه بالمحرم الذي نهض الحجة المعتبرة عليه، فلايشمل مورد النزاع وهو الشبهة الحكمية التحريمية ، ولكن المحدث يدعي استقلال العقل بلزوم الاحترازعن الشبهة ،ويؤكد ذلك بالاية الشريفة بالتقريب المذكور . وعليه فانتصار الشيخ للمحدثين بذكر الاية الشريفة في محله .

الأأنه يبقى على المحدثين التخلص عن اشكال التزامهم بالبراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية ، مع وجود احتمال النهي الواقعي فيها أيضاً .

والجواب: أن العقل وان استقل بذلك[١]، الا أنه[٢] اذا لم

١) أي: بلزوم الاحتياط، وتوضيح ما أفاده في الجواب: أن منجزية العلم الاجمالي وان كانت مما يستقل بها العقل، لكنها منوطة ببقاء العلم الاجمالي على حاله ـ أي دائراً بين الاطراف بنحو القضية المنفصلة الحقيقية ـ وعدم انحلاله الى علم تفصيلي وشك بدوي، فلو انحل في مورد سقط حكم العقل بلزوم الاحتياط في سائر الاطراف، لسلامة الاصل النافي للتكليف الجاري فيها عن المعارض. والمفروض في المقام انحلال العلم الاجمالي ـ بوجود المحرمات والواجبات في الوقائع المشتبهة ـ بعلم اجمالي آخر متعلق بالطرق والاصول المثبتة لمقدار من تكاليف مساو للمعلوم بالاجمال أو أزيد منه، فينحل العلم الاجمالي الكبير ـ المتعلق بجميع الاحكام الالزامية الواقعية ـ بهذا العلم الاجمالي الصغير المتعلق بالامارات والاصول المثبتة للمقدار المذكور من التكاليف، وبعد الظفر بهذا المقدار الذي أدت اليه الامارات والاصول لا يبقى علم بتكاليف واقعية أخرى غيرها حتى يجب رعاية الاحتياط فيها، فما عداها مشكوك بالشك البدوي الذي يكون دعوى الاحتياط فيه عين المتنازع فيه.

ثم ان شيخنا الاعظم أجاب عن الدليل العقلي بوجهين، وما في المتن موافق للوجه الثاني، قال (قده): «وثانياً: سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية، الا أن المقرر في الشبهة المحصورة كما سيجيىء انشاءالله تعالى: أنه اذا ثبت في الشبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الاجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلا، فأصالة الحل في البعض الاخر غير معارضة بالمثل ... الخ».

٢) أي: أن لزوم الاحتياط في الاطراف مشروط بما اذا لم ينحل العلم

ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي ، وقد(١) انحل ها هنا (*) ، فانه (٢) كما علم بوجود تكاليف اجمالا كذلك علم

الاجمالي ... الخ .

١) أي : والحال أنه قد انحلها هنا الى علم تفصيلي بما تضمنته الطرق والاصول وشك بدوي فيماعداه .

٢) هذا تقريب الانحلال ، وقد عرفت توضيحه .

(*) والوجه في الانحلال واضح، لوجود ضابطه - وهوعدم كون المعلوم اجمالا في العلم الاجمالي الصغير أقل عدداً من المعلوم اجمالا في العلم الاجمالي الكبير - في المقام، اذلوكان عدد المعلوم الاجمالي الكبير ماءة حكم مثلا كان هذا العدد موجوداً أيضاً في العلم الاجمالي الصغير بحيث يحتمل انطباق المعلوم الاجمالي الكبير عليه ، ولايبقى معه علم اجمالي بحكم أصلا . وحيث انتهى الكلام الى انحلال العلم الاجمالي فلابأس بالتعرض أولا لكون هذا الانحلال في موارده حقيقياً أوحكمياً، وثانياً لمايوجب الانحلال،فنقول وبه نستعين: اذاعلم اجمالا بوجوب أحدشيئين كالقصروالاتمام مثلا في المسافة التلفيقية مع كون الذهاب أقل من أربعة فراسخ، ثم علم تفصيلا بوجوب أحدهما المعين كالقصر مثلا فلا اشكال ظاهراً في عدم وجوب الاحتياط بالجمع بينهما ولزوم العمل على مقتضى هذا العلم التفصيلي، انما الكلام في أن العلم الاجمالي المزبور هل ينحل حقيقة بمعنى تبدل الصورة العلمية الاجمالية بالعلم التفصيلي أم ينحل حكماً بمعنى ارتفاع تنجز المعلوم اجمالا مع بقاء نفس الصورة على حالها ؟

قد يقال : ان انحلاله حقيقي، ولعله اما للعلم الوجداني بوجوب فردخاص والشك في وجوب غيره، نظير القطع باشتغال ذمته بعشرة دنانير مثلا والشك في اشتغالها بأزيد منها .

واما للزوم اجتماع المثلين ـ أعني العلمين ـ حيث ان الطبيعة المهملة المعلومة اجمالا عين الطبيعة الخاصة المعلومة تفصيلا في الخارج ومتحدة معها ، واتحاد المعلومين يوجب اجتماع العلمين ، وهو من اجتماع المثلين الممتنع كامتناع اجتماع الضدين .

ولايندفع هذا الاشكال بفرض أطراف الشبهة أكثر من اثنين، بأن يقال: انه بعد خروج المعلوم التفصيلي عن طرفيته للعلم الاجمالي يمكن قيامه بسائر الأطراف . وجه عدم الاندفاع: أنه بعد عزل ما يساوي المعلوم بالاجمال ينتفي العلم الاجمالي في سائر الأطراف ، والاكان خلاف الفرض ، هذا .

وأنت خبير بمافي كلاالوجهين ، اذ في الاول : أن زوال العلم الاجمالي خلاف الوجدان الحاكم بوجود العلمين في مثل العلم بنجاسة الاناء الابيض تفصيلا والعلم بنجاسة اناء زيد المردد بينه وبين والاناء الأحمر .

وفي الثاني : أن الاتحاد المزبور مبني على تعلق العلم بالامور الخارجية دون الصور الذهنية، اذ يتعدد الموضوع حينئذ، لمغايرة الصورة الحاكية عن المعلوم بالتفصيل للصورة الحاكية عن المعلوم بالاجمال، فموضوع كل واحد من العلمين غير موضوع الاخر ، فلايلزم محذور اجتماع المثلين .

ويظهر مما ذكرنا : فساد قياس الانحلال بباب الاقل والاكثر ، وذلك للعلم التفصيلي بوجوب الاقل من أول الامر، وكون الشك في وجوب الزائد عليه بدوياً بشهادة عدم صدق القضية التعليقية المقومة للعلم الاجمالي عليه ، اذ لايصح أن يقال : « الواجب هو الاقل أوالاكثر » بحيث لوكان الواجب هو الاكثر لم يكن الاقل واجباً كما هو الحال في المتباينين ، ضرورة أن الاقل واجب على

. . . .

. . . .

كل تقدير، ولو كان الواجب هو الاكثر، فالاجمال انما هو في حد القلة والكثرة مع العلم بوجوب ذات الاقل مطلقاً . وعليه فالعلم الاجمالي في الاكثر مفقود حقيقة لاحكماً ، فقياس المقام بذلك فاسد جداً .

فالنتيجة : أن العلم الاجمالي باق على حاله، فلامحالة يكون الانحلال حكمياً ـ أي رافعاً لتنجيزه ـ لاحقيقياً. تقريب الانحلال الحكمي : أن العلم الاجمالي كان منجزاً مستقلا لمعلومه القابل للانطباق على كل واحد من طرفيه أو أطرافه على البدل، وبعد قيام منجز من علم أو علمي أو أصل في أحد طرفيه أو أطرافه خرج عن الاستقلال في التنجيز بالنسبة الى هذا الطرف، لعدم قابلية تكليف واحد لتنجيزين، ولخروج هذا الطرف عن قابلية التنجز بالعلم الاجمالي مستقلا يخرج المعلوم بالاجمال ـ وهو الجامع أيضاً ـ عن قابلية التنجز به ، فلامحالة يسقط العلم الاجمالي عن التأثير ، اذ معنى منجزيته هو كونه سبباً مستقلا في تنجيز متعلقه ، وهو غير معقول ، لوضوح أن الجامع المطلق لاينطبق على الطرف الخارج من أطراف العلم الاجمالي ، لما عرفت من استحالة اجتماع تنجيزين على تكليف واحد ، فلايبقى الاتأثير العلم الاجمالي على تقدير خاص وهو انطباق المعلوم الاجمالي على الطرف الاخر، وهو مشكوك من أول الامر ، اذلم يكن ذلك التقدير بالخصوص متعلقاً للعلم، بل كان تعلق العلم به من جهة كونه أحد الاطراف التي كان المعلوم الاجمالي قابل الانطباق عليه ، فالجامع المطلق الصالح للانطباق غير قابل للتنجز من ناحية العلم الاجمالي مستقلا، وما هو القابل للتنجز ـ أعني المعلوم المقيد بانطباقه على الطرف الاخر ـ غير معلوم من الاول، اذ المتنجز أولا بالعلم الاجمالي بالاستقلال هو المطلق القابل للانطباق على

. . . .

. . . .

كل واحد من الاطراف، وقد سقط ذلك عن التنجز وان كانت صورته الذهنية باقية لبقاء الشك في الطرف الاخر، وهذا هو المراد بالانحلال الحكمي، وعليه استقرت سيرة العقلاء، اذ لا يعتنون بغير المعلوم تفصيلا من سائر أطراف العلم الاجمالي.

وبعد وضوح معنى الانحلال يظهر أنه لا فرق في ذلك بين كون العلم التفصيلي والاجمالي حقيقيين كالعلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين والعلم التفصيلي بنجاسة أحدهما، وبين كونهما تنزيليين كقيام بينة على نجاسة أحد الانائين اجمالا وأخرى على نجاسة أحدهما المعين، وبين كونهما مختلفين كقيام بينة على نجاسة أحد الانائين لا بعينه وعلم تفصيلي على نجاسة أحدهما بعينه.

وبالجملة: فالمثبت للتكليف في طرف بعينه وان كان أصلا ـ كما اذا فرض أن أحد الانائين اللذين علم اجمالا بوقوع قطرة دم في أحدهما مستصحب النجاسة يوجب انحلال العلم الاجمالي وسقوطه عن التأثير، فلا يجب الاجتناب عن الطرف الاخر.

هذا اذا كان المثبت للتكليف في واحد معين من أطراف العلم الاجمالي ـ سواء كان علماً أم علمياً أم أصلا ـ مقارناً للعلم الاجمالي، وكذا اذا كان متقدماً عليه، كما اذا قام علم وجداني أو بينة أو أصل على نجاسة اناء معين، ثم علم اجمالا بوقوع قطرة دم بول فيه أو في اناء آخر، فيحدث العلم الاجمالي غير مؤثر، لحدوثه في ظرف وجود منجز قبله، ويمتنع اجتماع منجزين على الطرف المعين الذي ثبت فيه التكليف.

واذا كان المثبت للتكليف في طرف معين متأخراً عن العلم الاجمالي،

. . . .

. . . .

فعلى القول بتنجز المعلوم بالاجمال بحدوث العلم الى الابد ، فالعلم الاجمالي باق على تنجيزه، ولايرفع العلم التفصيلي أثره. وعلى القول باناطة تنجز المعلوم بالاجمال بوجود العلم في كل آن، لعدم كون حجيته تعبدية يجري عليهما حين حدوث العلم التفصيلي حكم التقارن، فيسقط العلم الاجمالي عن التنجيز، ويختص وجوب الاجتناب بالمعلوم تفصيلا ، فلو علم اجمالا بنجاسة أحد الانائين ، ثم علم تفصيلا بنجاسة أحدهما المعين لم يجب الاجتناب الاعن ذلك المعين ، اذلا منجز لوجوب الاجتناب عن الطرف الاخر على تقدير نجاسته واقعاً .

ثم انه لافرق في انحلال العلم الاجمالي حكماً بالعلم التفصيلي بين اتفاق التكليفين المعلومين اجمالا وتفصيلا صنفاً كالنجاسة ، وبين اختلافهما كذلك كالنجاسة والغصبية ، فاذا علم اجمالا بنجاسة أحد الانائين وعلم بغصبية أحدهما المعين وجب الاجتناب عن المغصوب بترك الشرب والوضوء وسائر التصرفات المحرمة في مال الغير بدون اذنه، وجاز التصرف في الاناء الاخر بالشرب والوضوء، لان المدار في التنجز هو العلم بالتكليف الفعلي المفقود في الطرف الاخر المشكوك فيه .

نعم يعتبر في الانحلال الحكمي أن لايتعرض العلم التفصيلي لتعيين المعلوم بالاجمال ، اذ لو كان متعرضاً له كما اذا علم تفصيلا بأن النجس المعلوم اجمالا الصالح للانطباق على الاناء الابيض والاحمر هو خصوص الابيض ، فلا اشكال في انحلال العلم الاجمالي حينئذ حقيقة بالعلم التفصيلي اللاحق، دون السابق والمقارن، لانهما مانعان عن حصول العلم الاجمالي رأساً، فيشترط في الانحلال الحكمي قيام العلم التفصيلي على ثبوت الحكم في بعض الاطراف من دون

. . . .

. . . .

تعرض لتعيين المعلوم بالاجمال . هذا اذا كان العلمان حقيقيين .

أما اذا كانا تنزيليين ، كما اذا قامت بينة على نجاسة أحدالانائين وأخرى على أن النجس هو الابيض مثلا ، أوكان الاجمالي حقيقياً والتفصيلي تنزيلياً كما اذا علم اجمالا بنجاسة أحد الانائين وقامت بينة على أن النجس هوالاناء الاحمر ، فدليل حجية البينة يجعل تعبداً موضوعها بدلا عن النجس المردد والثابت بالبينة أوالعلم الاجمالي ، لانه مقتضى حكومته على دليل حجية البينة الاخرى . وعليه فلايجب الاجتناب عن الاخر ، فالعلم الاجمالي مع البينة وان كان باقياً ، لكنه لاأثر له في وجوب الاجتناب عن الطرف الاخر .

واذا كان الاجمالي تنزيلياً والتفصيلي حقيقياً كما اذا قامت بينة على نجاسة أحدهما اجمالا ، وعلم تفصيلا بأن النجس هو الاناء الابيض مثلا ، فلامجال لحجية البينة حينئذ في وجوب الاجتناب عن الاخر، للعلم بعدم انطباق النجس المردد الثابت بالبينة عليه .

فقد ظهر: أن الانحلال الحقيقي في موردين : أحدهما : أن يكون العلمان حقيقيين، والاخر أن يكون العلم الاجمالي الاول تنزيلياً والثاني تفصيلياً حقيقياً مع تعرض العلم التفصيلي لتعيين المعلوم اجمالا .

كماظهر أيضاً أن جعل البدل في موردين: أحدهما :كون العلمين تنزيليين، والاخر كون الاجمالي حقيقياً والتفصيلي تنزيلياً. والمراد بجعل البدل هوالتصرف في ناحية الفراغ عما اشتغلت به الذمة باكتفاء الشارع بما جعله مصداقاً للمعلوم بالاجمال وبدلا عنه في مقام الخروج عن عهدة التكليف ،ومن المعلوم مغايرته للانحلال الذي هو عبارة عن منع تأثير العلم الاجمالي في تنجيز معلومه

واشغال الذمة به .

فتلخص مما ذكرناه أمران :

الاول : أن الانحلال في جميع موارده حكمي الا في العلم التفصيلي اللاحق المتعرض لتعيين المعلوم بالاجمال ، دون العلم التفصيلي المقارن والسابق ، لانهما يمنعان عن حصول العلم الاجمالي .

الثاني : أن جعل البدل غير الانحلال ، لان الانحلال يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي وتأثيره في معلومه المطلق القابل للانطباق على كل واحد من أطرافه، ويثبت التكليف في طرف معين ، وجعل البدل هو جعل المفرغ عما اشتغلت به الذمة ، فالانحلال في مقام اثبات التكليف، وجعل البدل في مقام اسقاطه بعد الفراغ عن ثبوته ، ولايختص جعل البدل بالتكاليف الثابتة بالعلم الاجمالي ، بل يجري في التكاليف الثابتة بالعلم التفصيلي أيضاً كموارد الاصول الجارية في وادي الفراغ كما لايخفى .

ثم انه بعد بيان بعض ما يتعلق بالانحلال يقع الكلام في تطبيقه على المقام فنقول وبه نستعين : لاينبغي الاشكال في عدم تأثير العلم الاجمالي في تنجيز معلومه، بل هو منفي حقيقة بالالتفات الى العلم بصدور روايات متضمنة لاحكام الزامية بمقدار المعلوم بالاجمال ، لانتفائه بعد عزل الروايات عن أطرافه حقيقة ، بشهادة تبدل القضية المنفصلة المانعة الخلو اللازمة للعلم الاجمالي وتبدلها بقضيتين حمليتين احداهما معلومة، والاخرى مشكوكة، اذ يصح أن يقال: التكاليف في الروايات معلومة وفي غيرها من الامارات والوقائع المشتبهة مشكوكة، ولايصح أن يقال: التكاليف اما في الروايات واما في غيرها، فلو كانت منتشرة في

. . . .

. . . .

الجميع لصدقت هذه القضية المنفصلة .

نعم يقع الكلام في تقريب الانحلال مع اختلاف الاقوال في كيفية حجية الاخبار ، فعلى القول الصحيح من حجيتها ببناء العقلاء يتضح حال الانحلال، وأنه حقيقي ان كان لسان دليل اعتبارها تعيين الواقعيات في مؤدياتها كما هو ظاهر بعض الاخبار الارجاعية ، مثل مادل على أن «العمري وابنه عني يؤديان» بداهة أنه كالصريح في كون مؤدى خبره هو الواقع ، وذلك لان المعلوم اجمالا وهي الاحكام الواقعية ينطبق حقيقة على الروايات الصادرة . وحكمي ان كان لسانه أن مؤدياتها أحكام الاهية ، نظير العلم التفصيلي بثبوت الحكم لطرف معين من أطراف العلم الاجمالي من دون تعرض لتطبيق المعلوم بالاجمال عليه.

وعلى القول بحجيتها تعبداً من باب تتميم الكشف أووجوب العمل بها كما عن شيخنا الاعظم (قده) يكون الانحلال حكمياً أيضاً، لان الصورة العلمية الاجمالية باقية ، غاية الامر أن بعض الأطراف تنجز بمنجز تعبدي ، نظير قيام بينة على تعلق تكليف بطرف معين من أطراف العلم الاجمالي .

وكذا الحال على القول بكون المجعول في الروايات هي المنجزية والمعذرية، وعلى القول بالسببية وكون مؤديات الامارات أحكاماً فعلية ناشئة من قيام الامارات عليها الموجب لحدوث ملاكات فيها تستتبع أحكاماً فعلية ، لاشتراك هذين المسلكين في تنجز بعض أطراف العلم الاجمالي ، وسقوط تأثيره في معلومه المطلق القابل للانطباق على جميع الاطراف .

فتلخص مما ذكرنا : أن العلم الاجمالي ينحل بالظفر بالروايات المتكفلة للاحكام الالزامية بمقدار المعلوم بالاجمال من غير فرق في ذلك بين الاقوال في حجية

اجمالا (*) بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة[1] أو أزيد[2] ،

١) بالعلم الاجمالي الكبير الحاصل بمجرد الالتفات الى الشريعة المقدسة.
٢) عطف على « بمقدار » يعني : أن مؤديات الطرق وموارد الاصول المثبتة ربما تكون أزيد من أطراف العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في المشتبهات .

الروايات الا في كيفية الانحلال كما عرفت ، فان قيام الأمارات المعتبرة على الاحكام يكشف عن تنجز التكليف في بعض الأطراف من أول الامر قبل حصول العلم الاجمالي .

بل يمكن انكار العلم الاجمالي ، ودعوى أن العلم بالاحكام انما نشأ عن الظفر بالامارات المعتبرة ، فلا علم بها قبل العثور عليها حتى يبحث عن أصل انحلاله، أو كيفيته ، فيسقط البحث عن العلم الاجمالي في المقام وانحلاله من أصله ، فتأمل جيداً .

(*) الاولى تبديله بـ « تفصيلا » بقرينة تصريحه بذلك في موضعين من كلامه ، أحدهما قوله : « الى علم تفصيلي وشك بدوي » وثانيهما في عبارته الاتية في « ان قلت » مضافاً الى أنه صرح به في حاشية الرسائل مستشكلا على شيخنا الاعظم ، بقوله : « الا اذا انقلب الاجمالي بالتفصيلي وانطبق ما علم اجمالا بما علم تفصيلا » وهذا هو الصحيح ، لان المدعى انحلال العلم الاجمالي الى تفصيلي وشك بدوي بعد الظفر بالطرق والاصول المثبتة ، لا انحلاله بالعلم الاجمالي بمؤديات الطرق والاصول ، فانه خارج عن مفروض كلامه وهو الانحلال الى علم تفصيلي وشك بدوي ، اذ لازمه وجود أمر آخر موجب لانحلال العلم الاجمالي بالمؤديات الى أحكام معلومة تفصيلا .

وحينئذ[١] لاعلم بتكاليف أخرى غير التكاليف الفعلية في موارد (*) [الموارد] المثبتة من[٢] الطرق والاصول العملية .

ان قلت [٣] :

١) أي : وحين العلم بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة للتكاليف لاعلم...

٢) بيان لـ « المثبتة » .

٣) هذا اشكال على الانحلال لوجود مانع منه، وتوضيحه: أن العلم بكثير من التكاليف الالزامية التي تضمنتها الطرق والاصول العملية وان كان حاصلا، لكنه لايوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير بالاحكام ، لانه قد أثر في التنجيز بمجرد حدوثه واجداً للشرائط، ولزوم رعاية جانب التكاليف المحتملة في المشتبهات التي ليست مؤديات للامارات والأصول المثبتة بالاحتياط فيها ، ولاموجب لرفع اليد عنه فيها بمجرد قيام الطرق على مقدار من الاحكام، لتوقف الفراغ اليقيني من التكاليف المعلومة اجمالا على ترك المشتبهات، فالعلم الاجمالي وان لم يبق بنفسه بعد قيام الطرق والاصول ، لكن أثره وهو التنجيز باق على حاله . فلابد في المقام من التفصيل بين كون العلم بمؤديات الامارات وموارد الاصول سابقاً على العلم الاجمالي بالاحكام ومقارناً له وبين كونه لاحقاً له ، فانه في صورة تقدمه أومقارنته يمنع من تأثير العلم الاجمالي الكبير في تنجيز التكاليف ، ولايلزم رعاية الاحتياط في الشبهات، وفي صورة لحوقه له وتأخره عن العلم الاجمالي الكبير لايؤثر في انحلاله ، بل يلزم رعاية الاحتياط في سائر الاطراف أيضاً . فالمقام ـ من جهة التنجيز وعدم الانحلال ـ نظير ماذكره شيخنا الاعظم في خامس تنبيهات الشبهة المحصورة من أن الاضطرار الى بعض الاطراف ان كان قبل العلم الاجمالي أومقارناً له منع من تنجيزه بالنسبة الى مالااضطرار

(*) كان الاولى أن يقال : التكاليف الفعلية المثبتة بالطرق والاصول..الخ .

نعم[١]، لكنه اذا لم يكن العلم بها[٢] مسبوقاً بالعلم بالتكاليف [بالواجباب].

اليه وان كان بعده لم يمنع عنه ، فيتعين رعاية الاحتياط في سائر الاطراف .

والحاصل: أن العلم الاجمالي بوجود التكاليف في الشريعة المقدسة لما كان سابقاً على العلم بمؤديات الطرق وموارد الاصول لم ينحل به ، بل تجب رعاية الاحتياط فيها (*) .

١) يعني : أن العلم بالاحكام التي هي مؤديات الطرق وموارد الاصول وان كان موجباً لانحلال العلم الاجمالي بالاحكام، ولكن هذا الانحلال ليس مطلقاً، بل هو مشروط بما اذا لم يكن العلم بالتكاليف التي تضمنتها الطرق والاصول مسبوقاً بالعلم الاجمالي بالتكاليف . والمفروض سبق العلم الاجمالي بها على العلم بما في الامارات ، فلاينحل به .

٢) أي : بالتكاليف التي هي مؤديات أمارات وأصول معتبرة .

(*) ثم ان الظاهر أن ما أورده المصنف هنا بقوله : « ان قلت » تعريض بكلام شيخنا الاعظم ، فانه بعد أن ذكر الانحلال من جهة احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على مؤديات الطرق ، صرح بأنه لافرق في الاقتصار على المؤديات بين العلم بها قبل العلم الاجمالي وبعده، قال (قده) بعد عبارته المتقدمة في ذيل الجواب عن الدليل العقلي: «سواء كان ذلك الدليل سابقاً على العلم الاجمالي كما اذا علم نجاسة أحد الاناءين تفصيلا فوقع قذرة في أحدهما المجهول، فانه لايجب الاجتناب عن الاخر، لان حرمة أحدهما معلومة تفصيلا، أم كان لاحقاً كما في مثال الغنم المذكور، فان العلم الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينة » وحاصله : أنه لاعبرة بالعلم الاجمالي بالتكليف بين أطراف محصورة مع العلم التفصيلي بالتكليف في بعض الاطراف ، سواء كان العلم

قلت(١): انما يضر السبق اذا كان المعلوم اللاحق

١) هذا جواب الاشكال ، ومحصله : اثبات الانحلال بملاك الانطباق ، وتوضيحه : أن سبق العلم الاجمالي على التفصيلي وان كان مسلماً ، اذ يحصل هذا العلم الاجمالي للمكلف بمجرد التفاته الى الشريعة المقدسة، والعلم التفصيلي بالاحكام متأخر عنه ، حيث لايحصل الابعد المراجعة الى الامارات والاصول، لكن مجرد هذا السبق غير قادح في انحلاله بالتفصيلي اللاحق ، وانما يقدح

التفصيلي قبل الاجمالي أم بعده ، والوجه في سقوطه عن التأثير هو: أن التنجيز حكم عقلي مترتب على موضوعه وهو العلم الاجمالي الواجد لشرائط التنجيز ومع ارتفاع نفس العلم الاجمالي وزواله عن صقع النفس لامعنى لبقاء حكمه وهو التنجيز .

هذا وقد أورد عليه المصنف هنا وفي حاشية الرسائل بالمنع من اطلاق حكمه بسقوط العلم عن التأثير، واختصاصه بما اذا كان العلم التفصيلي بالتكليف في هذا الطرف الخاص أو الاضطرار اليه أو خروجه عن الابتلاء ونحو ذلك قبل العلم الاجمالي . وأما اذا كان بعده كما هو المفروض فالعلم الاجمالي - وهو تردد التكليف بين الاطراف على نحو القضية الحقيقية - وان لم يبق بنفسه، ولكن أثره وهو التنجز باق ، فيجب مراعاة التكليف في سائر الاطراف ، وعلل هذا الوجوب في حاشية الرسائل بقوله: «وذلك لان العلم الاجمالي بعد تأثيره في التنجز والاشتغال لاعبرة ببقائه وارتفاعه في لزوم تحصيل الفراغ اليقيني من ذاك التكليف ولذا لو فقد بعض الاطراف أو اضطر اليه أو خرج عن مورد الابتلاء كان باقيها على ما كان عليه من وجوب مراعاة جانب التكليف المحتمل فيه بطرو واحدها كما سيصرح به في الشبهة المحصورة . نعم لو كان طرو أحدها أو التكليف ببعضها قبل العلم الاجمالي لكان مانعاً من أصل تأثيره » .

. . . .

فيه اذا كان هذا المعلوم التفصيلي اللاحق تكليفاً حادثاً مغايراً للمعلوم الاجمالي السابق ، فان في المقام بحسب وحدة سبب التكليفين وتعدده صورتين تفترقان حكماً .

الاولى : أن يعلم اجمالا في الساعة الاولى مثلا باصابة قطرة دم بأحد الانائين، ثم يعلم تفصيلا في الساعة الثانية بوقوع تلك القطرة في الاناء الابيض. ومنه ما اذا علم اجمالا بحرمة شاة لسبب ما في قطيع غنم، وشهدت البينة بحرمة شاة معينة لنفس ذلك السبب، فان العلم الاجمالي حينئذ ينحل من جهة احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل أو بما شهدت البينة به، ولا يختلف الحال في الانحلال هنا بين سبق المعلوم بالتفصيل أو بشهادة البينة على العلم الاجمالي أو مقارنتهما له أو لحوقهما به ، فيكون التكليف في الطرف الاخر مشكوكاً فيه ، فيجري الاصل النافي فيه بلا معارض .

الثانية : أن يعلم في الساعة الاولى باصابة الدم بأحد الاناءين اجمالا ثم يعلم في الساعة الثانية بوقوع قطرة من البول في الاناء الابيض ، ولا مجال للانحلال هنا ، لمغايرة سبب المعلوم بالاجمال لسبب المعلوم بالتفصيل واقتضاء كل من العلمين تكليفاً يمتاز عن الاخر مثل اعتبار التعدد في تطهير المتنجس بالبول وكفاية المرة للمتنجس بالدم .

والمقام من قبيل الصورة الاولى ، ضرورة أن الاحكام المعلومة تفصيلا بمراجعة الطرق والامارات المعتبرة ليست مغايرة للتكاليف المعلومة اجمالا ، بل هي منطبقة عليها ، لان الامارات حاكية عن الاحكام الواقعية التي علم بها اجمالا قبل مراجعة الطرق أو الظفر بها ، وبعد اتحاد المعلومين ينتقل المعلوم بالاجمال الى المعلوم بالتفصيل ويرتفع أثر العلم الاجمالي السابق ـ وهو التنجيز

حادثاً [آخر](١)، وأما اذا لم يكن كذلك(٢) بل مما ينطبق [انطبق] عليه ما علم أولا، فلامحالة قد انحل العلم الاجمالي الى التفصيلي والشك البدوي.

ان قلت(٣): انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة لـه بمقدار

بانطباق ما علم اجمالا على ما علم تفصيلا، ولابد من تحصيل الفراغ اليقيني من هـذا المقدار بالخصوص، لصيرورته معلوماً بالتفصيل، ويصيـر التكليف في سائر الشبهات بدوياً، ولايجب مراعاة التكليف المحتمل فيها، لسلامة الاصول النافية للتكليف الجارية فيها من المعارضة.

وهذا الجواب ـ وهو الانحلال بملاك الانطباق ـ ذكره في حاشية الرسائل وأجاب به عن الاشكال الوارد على كلام شيخنا الاعظم (قده).

١) كما عرفت في مثال الصورة الثانية وهي ما اذا علم اجمالا باصابة الدم بأحد الانائين، ثم علم تفصيلا بوقوع البول في أحدهما المعين، فانه لاموجب للانحلال.

٢) أي: لم يكن اللاحق حادثاً آخر ـ يعني تكليفاً جديداً ـ بل كان متحداً مع السابق، والسابق منطبقاً عليه كما عرفت في الصورة الاولى من مثال قطرة الدم والشاة في قطيع غنم، وقوله: «فلامحالة» جواب «وأما اذا لم يكن».

٣) هذا اشكال على ما ذكره من انطباق المعلوم الاول على مؤديات الطرق وانحلال العلم الاجمالي الى التفصيلي والشك البدوي، وتوضيحه: أن الانطباق المذكور منوط باعتبار الامارات مـن باب الموضوعية بأن تكون مؤدياتها أحكاماً واقعية فعلية ـ كما هو مقتضى حجية الطرق بنحو السببية ـ فانه يعلم حينئذ ثبوت التكاليف تفصيلا بقيام الطرق عليها، فتكون دعوى انطباق الاحكام الواقعية المعلومة اجمالا على تلك المؤديات في محلها. وأما بناء على اعتبارها بنحو الطريقية بمعنى ترتيب ما للطرق المعتبرة عليها من الآثار العقلية من التنجيز والتعذير في صورتي الاصابة والخطأ ـ كما هو المذهب المنصور في باب جعل

المعلوم بالاجمال ذلك[١] اذا كان قضية (*) قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته[٢] فعلا .

الطرق ـ فلايتم الانحلال أصلا، لعدم العلم التفصيلي بالتكاليف في مؤدياتها حينئذ حتى ينطبق المعلوم الاجمالي عليها، لاحتمال خطأها ، ومع احتمال خطأها واقعاً لايقطع في مواردها بأحكام حتى ينطبق المعلوم بالاجمال عليها ، اذ لامجال لدعوى الانطباق مع كون التكليف الذي نهض عليه الطريق محتملا غيرمقطوع به. وعليه فلامجال للانحلال ولابد من الاحتياط في المشتبهات .

١) أي : الانحلال ، وهو مفعول لـ « يوجب » .

٢) هذا الضمير وضمير « له » راجعان الى التكليف .

(*) لايخفى اختلال العبارة ، والصواب اما حذف « قضية » بأن يقال : « اذا كان قيام الطريق على تكليف موجباً لثبوته » واما حذف « موجباً » بأن يقال : « اذا كان قضية قيام الطريق على تكليف ثبوته فعلا » والامر سهل بعد وضوح المطلب. ثم ان ظاهر العبارة تسليم المستشكل الانحلال بناء على كون مؤديات الطرق أحكاماً واقعية فعلية كما هو مقتضى حجيتها بنحو السببية، وأن اشكال الانحلال مبني على حجيتها على نحو الطريقية . مع أنه ليس كذلك ، لورود اشكال الانحلال على كلا المبنيين في حجية الطرق، ضرورة أنه يمكن مغايرة الاحكام المجعولة بسبب قيام الامارات للتكاليف الواقعية المعلومة أولا بالعلم الاجمالي، ومع امكان المغايرة لايحصل العلم بالانطباق الذي هو مناط الانحلال، بل لابد ـ في اسقاط العلم الاجمالي الاولي عن الحجية ـ من دعوى بدلية مؤديات الطرق عن الاحكام الاولية ، وتسمية البدل انحلالا مسامحة ، فحجية الطرق تجعل مؤدياتها أبدالا عن الاحكام المعلومة اجمالا في مقام الفراغ ، فتدبر .

وأما[١] بناء على أن قضية حجيته واعتباره شرعاً ليس[٢] الا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا ـ وهو[٣] تنجز ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه ـ فلا[٤] انحلال لما علم بالاجمال أولا ، كما لا يخفى.

قلت[٥] : قضية الاعتبار على اختلاف ألسنة

---

١) عدل لقوله : « اذا كان » وضميرا « حجيته ، اعتباره » راجعان الى الطريق .

٢) خبر « أن قضيته » يعني : بناء على أن مقتضى حجية الامارة هو ترتيب الآثار العقلية المترتبة على القطع ـ من التنجيز والتعذير واستحقاق الثواب على الانقياد والعقاب على التجري ـ على الطريق غير العلمي لا يكون مفاد دليل الاعتبار جعل الحكم الظاهري على طبق المؤدى حتى يوجب الانحلال ، لعدم امكان وجود حكمين فعليين لموضوع واحد ، أحدهما بمقتضى العلم الاجمالي والاخر بقيام الطريق .

٣) الضمير راجع الى الموصول في « ما للطريق » المراد به الآثار العقلية الثابتة للقطع المذكورة آنفاً .

٤) جواب « وأما بناء » ووجه عدم الانحلال ما عرفت من عدم حصول العلم ـ بناء على الطريقية ـ بأن مؤديات الطرق هي الاحكام الواقعية ، لاحتمال عدم اصابتها للواقع ، فالتكليف حينئذ محتمل لا معلوم ، والتكليف المحتمل غير موجب للانحلال .

٥) هذا جواب الاشكال ، ومحصله : تسليم عدم تحقق الانحلال الحقيقي وادعاء الانحلال الحكمي ، وستيضح الفرق بينهما ، توضيحه : أن مقتضى أدلة اعتبار الامارات وان كان هو الطريقية بمعنى ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا وهو العلم ـ من التنجيز والتعذير ـ عليها ، دون الموضوعية أعني ثبوت التكليف الفعلي ،

أدلته[١] وان كانت [كان]

ضرورة أن مفاد « صدق العادل » ونحوه هو البناء علـى أن ما أخبر به العادل هو الواقع وعـدم الاعتناء باحتمال خلافه ، وليس مقتضاه حـدوث مصلحة في المؤدى بسبب قيام الطريق عليه، توجب جعل حكم على طبقها حتى يتحقق الانحلال الحقيقي الذي هو زوال الصورة العلمية الاجمالية ، ضرورة بقاء العلم الاجمالي بعد قيام الامارة أيضاً على حاله ، لكنا ندعي في المقام تحقق الانحلال الحكمي بمعنى اقتضاء الامارة غيـر العلمية انصراف التكليف المنجز بالعلـم الاجمالي الى خصوص الطرف الذي قامت عليه الأمارة ، فتجري البراءة في غيره من أطراف الشبهة .

وبعبارة أخرى : لما كان مقتضى تنزيل الامارة غير العلمية منزلة العلم هو ترتيب أثر العلم ـ من التنجيز والتعذير ـ عليها، فتكون الامارة بمنزلة العلم في الاثار التي منها الانحلال ، فكما أن العلم التفصيلي بوجود التكليف في طرف معين يوجب انحلال العلم الاجمالي، فكذلك قيام الامارة على وجوده في أحد الاطراف بعينه يوجب انحلاله ، غاية الامر أن الانحلال في العلم حقيقي ، لتبدل الصورة الاجمالية بالصورة التفصيلية والشك البدوي، وفي الامارة حكمي بمعنى ارتفاع حكم العلم الاجمالي ـ وهو وجوب الاحتياط ومراعاة جانب التكليف في الأطراف ـ بقيام الأمارة على التكليف في طرف معين وان كانت الصورة العلمية الاجمالية باقية علـى حالها ، لعدم اقتضاء الامارة غيـر العلمية لارتفاع التردد والاجمال من البين. فالتكليف الفعلي هو مؤدى الامارة فقط، وبعد انحصار الاحكام المنجزة بدائرة الطرق والأمارات فلامانع من جريان البراءة في سائر الاطراف المشتبهة .

١) من وجوب العمل تعبداً كما عليه الشيخ (قده) أو تتميم الكشف كما

ذلك[١] على ما قويناه في البحث[٢] ، الأان[٣] نهوض الحجة على ما ينطبق (*) عليه المعلوم بالاجمال في [٤] بعض الاطراف يكون عقلا

عليه بعض المحققين أو تنزيل المؤدى منزلة الواقع كمابنى عليه المصنف في بعض تنبيهات القطع وفي حاشية الرسائل .

١) أي :مجرد ترتيب ماللطريق المعتبر عقلاوهو العلم من التنجيزوالتعذير على الطرق غير العلمية . وهـو غير موجب لانحلال العلم الاجمالي ، وقـد تقدم توضيحه .

٢) وفي المتن في أوائل مباحث الظن، حيث قال: « لان التعبد بطريق غير غيرعلمي انما هـو بجعل حجيته، والحجية المجعولة غير مستتبعة لانشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى اليه الطريق ، بل انما تكون موجبة لتنجز التكليف بـه اذا أصاب ،وصحة الاعتذاربه اذا أخطأ .... كما هوشأن الحجة غيرالمجعولة» ومنه يظهر عدوله عما ذكره في مباحث القطع من كون مفاد دليل اعتبار الامارة تنزيلها منزلة القطع. ويحتمل بعيداً أن يريد بقوله : « في البحث » بحث الظن والامر سهل .

٣) استدراك على قوله : « وان كان ذلك » وقد عرفت توضيحه .

٤) متعلق بـ « نهوض » وضمير « عليه » راجع الى الموصول المرادبـه التكليف ، يعني : أن قيام الحجة في بعض الاطراف على التكليف الذي ينطبق عليه المعلوم بالاجمال يكون عقلابحكم الانحلال .

(*) الاولى أن يقال : « على ما يمكن أن ينطبق عليه المعلوم بالاجمال» حيث ان ظاهرقوله: « ينطبق » هوتسلم الانطباق، فالانحلال حينئذ يصيرحقيقياً لاحكمياً ، وهو ينافي قوله : « يكون عقلابحكم الانحلال » .

الا أن يقال : ان مراده (قده) هو امكان الانطباق بقرينة قوله بعـد ذلك :

بحكم الانحلال، وصرف[1] تنجزه الى ما اذا كان في ذاك الطرف،

١) معطوف على «حكم الانحلال» وتفسير له ، وضمير « تنجزه » راجع الى « المعلوم بالاجمال » والمراد بحكم الانحلال هو صرف تنجز المعلوم بالاجمال الى ما قامت عليه الحجة، يعني: أن قيام الحجة على ماينطبق عليه المعلوم بالاجمال يكون عقلا صارفاً لتنجز المعلوم بالاجمال الى ما قامت عليه من الاطراف فيما اذا صادف الواقع ، بأن كان ما قامت عليه الحجة هو المكلف به واقعاً ، وموجباً للعذر ـ فيما اذا أخطأ ـ بأن كان المعلوم بالاجمال في غير ما قامت عليه الحجة ، مثلا اذا علم اجمالا بخمرية أحد الانائين ، ثم شهدت البينة بخمرية الاناء الابيض مثلا ، فان مقتضى دليل اعتبار البينة هو وجوب الاجتناب عن خصوص الاناء الابيض والبناء على حصر الخمر الواقعي فيما قامت البينة على خمريته، وانتقال المعلوم بالاجمال اليه ، فاذا ارتكبه وصادف كونه خمراً استحق العقوبة على مخالفة التكليف المنجز ، واذا ارتكب الاناء الاخر وتبين أنه الخمر المعلوم بالاجمال كان معذوراً في ارتكابه ، لعدم تنجز التكليف

« هذا اذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة ... » حيث ان هذه العبارة كالصريح في أن مفروض البحث هو عدم العلم بانطباق المعلوم بالاجمال على مؤديات الامارات، لعدم العلم بكون التكاليف الواقعية المعلومة بالاجمال في موارد الطرق المثبتة للاحكام .

أو يقال ـ وان كان بعيداً ـ انمراده بقوله : «أن ينطبق» هو الانطباق من حيث العدد ، فالانحلال الحكمي يناط بأمرين: أحدهما: توافق المعلوم اجمالا مع موارد الطرق عدداً ، والاخر امكان انطباقه عليها ، لاحتمال كون مواردها أحكاماً واقعية ، اذ مع العلم بكونها أحكاماً كذلك يكون الانحلال حقيقياً لاحكمياً كما لايخفى .

والعذر[١] عما اذا كان فــي سائر الاطراف ، مثلا[٢] اذا علم اجمالا بحرمة اناء زيد بين الانائين ، وقامت البينة على أن هذا اناؤه(*) ، فلا ينبغي الشك فــي أنه[٣] كمــا اذا علم أنه اناؤه فــي عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه دون الاخر ، ولولاذلك[٤] لما كان

بالاجتناب عن الخمربالنسبة الىهذا الطرف ، واختصاصه بالطرف الذي قامت عليه البينة .

١) معطوف على « صرف » وهو أثرآخر من آثار الحجة .

٢) الغرض من هذا المثال تنظير المقام به من جهة صرف التنجز الى ما قامت عليه الحجة .

٣) هذا الضمير راجع الى قيام البينة ، وقوله : « كما اذا علم ... الخ » خبر « أن » وضمير « أنه » الثاني راجع الى الاناء الذي قامت البينة على أنه اناء زيد ، وضمير «اناؤه» فيالموضعين راجع الى« زيد » وضمير «خصوصه» الى « اناء زيد » يعني : لاشك في أن قيام البينة على أن هذا الاناء المعين هـو اناء زيد كالعلم بأنه اناء زيد في لزوم الاجتناب عنه بخصوصه .

٤) يعني : لولا ما ذكرناه مـن أنقيام الامارات والطرق بناء على اعتبارها

(*) ولايخفى مغايرة المثال للمثل له ، ضرورة أن الطرق والاصول المثبتة لاتتعرض للمعلوم بالاجمال أصلا ، ولاتعينه فيمؤدياتها وموا ردها ، وانما تثبت الواقع من غير نظر الى انطباق المعلوم بالاجمال عليها وعدم انطباقه ـ كما في مثالنا المتقدم ـ حيث لم تشهد البينة بأن الاناء المعلوم اجمالا خمريته هو هذا الابيض، وانماشهدتبأن هذا الاناءالابيض خمر. وهذابخلاف مثالالمتن، فانه فرض فيه تعيين البينة الشاهدة للمعلوم بالاجمال ، وأن اناء زيد المعلوم حرمته اجمالا هو هذا الاناءالمعين . الاأن يقال بانطباق المعلوم بالاجمالعلىمؤديات الطرق انطباقاً قهرياً ، اذلا ميزله في نظر العالم الاكونه واقعياً .

يجدي القول بأن قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية، ضرورة[1] أنها تكون كذلك بسبب حادث وهو كونها

بنحو الطريقية يكون بحكم الانحلال،لم يكن قيامها ـ بناء على اعتبارها بنحو السببية ـ مجدياً في تحقق الانحلال الحقيقي،فكأنه (قده) قال: «لو لم يثبت الانحلال الحكمي بناء على الطريقية لم يثبت الانحلال الحقيقي بناء على السببية أيضاً» وغرضه من هذا الكلام أنه لابد عند قيام الامارات والطرق على بعض الاطراف ـ بناء على الطريقية في اعتبارها ـ من الالتزام بالانحلال الحكمي، وبصرف التنجز الى ماقام الطريق التعبدي عليه، اذ لولم نلتزم بذلك ـ بناء على اعتبارها بنحو الطريقية ـ لم يكن قيامها على بعض الاطراف بناء على اعتبارها بنحو السببية أيضاً مجدياً في تحقق الانحلال الحقيقي الذي اعترف المستشكل بتحققه على هذا المبنى أي السببية. فالنتيجة: أنه لولا الانحلال الحكمي ـ عند قيام الامارة بنحو الطريقية ـ لم يتحقق الانحلال عند قيامها أصلا سواء قلنا باعتبارها بنحو السببية أم بنحو الطريقية. أما على الطريقية فواضح، لاحتمال خطأ الامارة، فلايتحقق الانحلال. وأما على السببية، فلان مقتضاها حينئذ وان كان جعل مؤدياتها أحكاماً فعلية، الا أن صيرورتها كذلك انما هي بسبب حادث وهوقيام الطريق الموجب لحدوث مصلحة أومفسدة في المؤدى توجب تشريع حكم على طبقها،وهذا السبب ـ لمكان تأخره زماناً عن العلم الاجمالي ـ لايقتضي انحلاله لاحقيقة ولاحكماً، لانه حادث آخر غير المعلوم بالاجمال، فاللازم على هذا رعاية الاحتياط في جميع الاطراف كما بنى عليه المحدثون. وقد تقدم في «ان قلت» الاول ما يوضح وجه عدم الانحلال بأكثر من هذا.

١) تعليل لقوله: «لماكان يجدي» وضمير «أنها» راجع الى «المؤديات» وقوله: «كذلك» يعني: أحكاماً شرعية فعلية، وقد عرفت وجه عدم الاجداء

مؤديات الامارات الشرعية(١).

هذا(٢) اذا لم يعلم ثبوت [بثبوت] التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار(٣) المعلوم بالاجمال،

في الانحلال بقولنا: «وأما على السببية فلان مقتضاها حينئذوان كان... الخ».

١) يعني: فكيف يصير هذا الحادث المتأخر موجباً لانحلال العلم الاجمالي المتقدم عليه المغاير له.

٢) يعني: أن ما ذكرناه من الانحلال الحكمي انما يكون في صورة عدم العلم باصابة الطرق للواقع، واحتمال كل من الاصابة والخطأ فيها، والافمع العلم باصابة مقدار من الامارات مساو للمعلوم بالاجمال يكون الانحلال حقيقياً بلااشكال. وعليه فملاك هذا الجواب دعوى انحصار التكاليف المعلومة اجمالا في موارد الاصول المثبتة ومؤديات الامارات المعتبرة، وهذا يوجب زوال العلم الاجمالي بتلك التكاليف، فاذا علمنا اجمالا بوجود ألف حكم الزامي مثلا في الشريعة المقدسة، وظفرنا على هذا المقدار في الامارات والاصول المثبتة كفى في الانحلال، والكاشف عنه أن اخراج مايساوي مقدار المعلوم بالاجمال -الذي ظفرنا به في الطرق المعتبرة- عن المحتملات، يوجب زوال العلم الاجمالي حقيقة وصيرورته مجرى للاصل النافي السليم عن المعارض.

وقد تحصل من كلمات المصنف في جواب المحدثين: أن العلم الاجمالي -الذي استدلوا به على وجوب الاحتياط في الشبهات- منحل اما حقيقة بناء على كون مؤديات الطرق بمقدار المعلوم بالاجمال أولا، والعلم بمطابقتها للواقع ثانياً. واما حكماً بناء على عدم العلم باصابتها للواقع وان كانت بمقدار المعلوم بالاجمال.

٣) متعلق بـ «ثبوت».

والا[١] فالانحلال الى العلم بما في الموارد وانحصار أطرافه[٢] بموارد تلك الطرق بلااشكال كما لايخفى.

وربما استدل بما قيل: من استقلال[٣] العقل بالحظر في الافعال

١) أي : واذا علم ثبوت التكاليف الواقعية في مواردالطرق بمقدار المعلوم بالاجمال فلااشكال في حصول الانحلال الحقيقي .

٢) الضمير راجع الى العلم الاجمالي، وقوله : « بلااشكال» خبر «فالانحلال» وقوله: « وانحصار » معطوف على « فالانحلال » ومفسر له، اذ انحصار أطراف العلم الاجمالي بموارد الطرق لازم الانحلال .

٣) يفترق هذا التقرير لدلالة العقل عن التقرير المتقدم من وجهين : أحدهما: أن حكمه بوجوب الاحتياط على التقرير الاول كان بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل مع ملاحظة العلم الاجمالي بالتكاليف ، بخلاف حكمه به على هذا التقرير ، فانه يكون اما بملاك قبح التصرف في مال الغير بدون اذنه ـ بناء الحظر ـ أوبملاك وجوب دفع الضرر المحتمل بناء على الوقف، وسيأتي بيانهما ، وعلى أي تقدير لايكون حكمه به بلحاظ العلم الاجمالي بالتكاليف .

الثاني: أن التقرير المتقدم جار في كل شبهة بمقتضى تعميم متعلق العلم الاجمالي للشبهة الوجوبية والتحريمية ، بخلاف هذا التقرير ، فانه مختص بالشبهة التحريمية .

وقبل توضيح الاستدلال بحكمه على هذا التقرير لابأس بالاشارة الى نزاع الحظر والاباحة في الاشياء ، فنقول : لااشكال في أن العقل ـ بناء على القول بالتحسين والتقبيح العقليين وأن للافعال آثاراً ذاتية يدركها العقل مع قطع النظر عن الشرع كما هو مذهب العدلية ـ قد يدرك حسن الفعل اما على وجه

. . . .

العلية التامة بحيث لايرضى بتركه أصلا كالعدل وشكر المنعم اللذين هما علتان تامتان للحسن ، واما على وجه الاقتضاء كالصدق ؛ حيث انه مقتض للحسن ، ولايرضى العقل بتركه الا اذا ترتب عليه مفسدة كتلف نفس محترمة . وقد يدرك قبح الفعل كذلك يعني على وجه العلية التامة كالظلم ، أوعلى وجه الاقتضاء كالكذب ، فانه مقتض للقبح ومؤثر فيه لولا المانع كما اذا ترتب على الكذب مصلحة كنجاة مؤمن ونحوها من المصالح . وقد اتفقت العدلية على حكم العقل بحسن الفعل وعدم الرضا بتركه تنجيزاً في صورة عليته للحسن ، وتعليقاً في صورة اقتضائه له ، وكذا على حكمه بقبح الفعل والمنع عنه تنجيزاً وتعليقاً في صورتي العلية والاقتضاء، وعلى حكمه أيضاً بعدم المنع عن الافعال الضرورية المقومة للحياة كالاكل والشرب واستنشاق الهواء .

ولكنهم اختلفوا في حكم العقل بالجواز وعدمه فيمالايستقل بحسنه وقبحه من الافعال غير الضرورية على أقوال ثلاثة :

الاول : أن الاصل في الاشياء التي لايدرك العقل حسنها ولاقبحها ولاهي مضطر اليها الحظر أي المنع ، وأن العقل يحكم بعدم جوازها مالم يرد رخصة من الشارع فيها ، ويعبر عنه بأصالة الحظر ، ذهب اليه كثير من البغداديين - كما في عدة الاصول - وطائفة من الامامية، ووافقهم عليه جماعة من الفقهاء ، ونظرهم في ذلك الى أن الاشياء كلها مملوكة لله تعالى ، فلايجوز التصرف فيها بدون اذنه ، لعدم جواز التصرف في ملك الغير الا باذنه .

الثاني : أن الاصل فيها الاباحة ، وأن العقل يحكم بجوازها مالم يصل من الشارع منع عنها ، ويعبر عنه بأصالة الاباحة ، ذهب اليه كثير من متكلمي البصريين وكثير من الفقهاء ، واختاره السيد مرتضى (قده) ونظرهم في ذلك

. . . .

الى أن كل ما يصح الانتفاع به ولا ضرر فيه عاجلا أوآجلا على أحد فهو حسن ، اذ ليس الضرر الامفسدة دينية أودنيوية، فلو كان فيه ضرر لوجب على القديم تعالى اعلامنابه، وحيث لم يعلمنابه حسب الفرض علمنا أنه ليس فيه ضرر فهو حسن، وحيث كان حسناً كان مباحاً، وهو المطلوب .

الثالث : أن الاصل فيها الوقف بمعنى أنه لاحكم للعقل فيها لابالحظرولا بالاباحة ،لبطلان مااستنداليه أصحاب القولين الاولين. ذهب اليه كثيرمن الناس واختاره الشيخان المفيد والطوسي (قدهما) وقد ذكر شيخ الطائفة في عدة الاصول وجه البطلان بقوله : «قد ثبت في العقول : أن الاقدام على مالا يأمن المكلف كونه قبيحاً مثل اقدامه على ما علم قبحه » .

والغرض من التعرض لشيىء يسير من هذا النزاع الاشارة اليه وتوجيه ذهن الطالب نحوه، فمن أراد التفصيل فعليه بالمطولات سيما عدة الاصول،فانه (قده) استوفى البحث فيه .

اذا عرفت هذا فاستدلال أصحابنا المحدثين بأصالة الحظر على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية منوط بالقول بالحظر في تلك المسألة، فكل فعل محتمل الحرمة ـ بلااضطرار اليه ـ محكوم بالحرمة عقلا ، ولو لم نقل به فلا أقل من الوقف ، فيكون الاقدام على المشتبه كالاقدام على ما علم حرمته فلايجوز ارتكابه ، فشرب التتن المشكوك حكمه غير جائز بحكم العقل، ومعه لايتوجه الالتزام باباحة مالم ينهض دليل على حرمته .

لايقال: مادل على اباحة مشتبه الحكم ظاهراً مثل قوله عليه السلام : « كل شيىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه » دليل على اباحته ، ومعه لامجال للتمسك بأصالة الحظر أوالوقف ، اذ حكم العقل به ـ على تقدير تسليمه ـ

غير الضرورية قبل[١] الشرع ، ولاأقل من الوقف وعدم[٢] استقلاله لابه ولابالاباحة ، ولم يثبت[٣] شرعاً اباحة ما اشتبه حرمته ،

انما هومع قطع النظرعن الشرع ، وأما مع ورود الترخيص الشرعي فلامجال للاصل المذكور، كما صرح به شيخ الطائفة القائل بالوقف ، حيث قال : «انه قدورد من طريق السمع ما يدل على الاباحة مثل قوله تعالى : وأحل لكم الطيبات» وعليه فلامجال للتمسك بأصالة الحظر في المقام .

فانه يقال: أدلة البراءة المتقدمة غير ناهضة لاثبات الاباحة الظاهرية ، لمعارضتها بمادل على وجوب التوقف والاحتياط ، ومع عدم سلامتها عن المعارضة كيف يستند اليها للقول بالاباحة والترخيص ، وينتهي الامر الى ما يستقل به العقل من الحظر في غير الافعال الضرورية. هذا وقد قرر شيخنا الاعظم هذا الوجه العقلي بقوله : « الوجه الثاني : أن الاصل في الافعال غير الضرورية الحظر كما نسب الى طائفة من الامامية ، فيعمل به حتى يثبت من الشرع الاباحة ... » .

١) ظارف لقوله : «استقلال العقل» يعني : فيثبت الحظر فيما بعد الشرع باستصحاب عدم تشريع الاباحة بناء على جريانه في العدم الازلي ، ويمكن أن يراد بقوله : « قبل الشرع » القبلية في الرتبة ، فالمعنى : أن العقل ـ مع الغض عن الشرع ـ يستقل بالحظر فهو الحاكم به متى ماشك في تشريع الاباحة .

٢) عطف تفسيري للوقف ، وضمير « به » راجع الى الحظر ، وقدعرفت أن الوقف مختار الشيخين المفيد والطوسي قدس سرهما .

٣) اشارة الى أن هذا الدليل العقلي مؤلف من مقدمتين: احداهما: ماأشار اليه بقوله : « من استقلال العقل بالحظر »وقد تقدمت . ثانيتهما : ما أشار اليه هنا بقوله : «ولم يثبت شرعاً ... الخ » ويكون وجه عدم ثبوت الاباحة شرعاً

فان[١] مادل على الاباحة معارض بمادل على وجوب التوقف أو الاحتياط.

وفيه أولا[٢]: أنه لاوجه للاستدلال بمـا هو محل الخلاف[٣] والاشكال، والالصح[٤] الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الافعال[٥] على الاباحة.

اما عدم نهوض دليل عليها، واما ابتلائه بالمعارض، فلايجوز الارتكاب حينئذ اذ لامؤمن له عقلا ولاشرعاً، وقد اتضحت هاتان المقدمتان في«لايقال» وجوابه أكثرمن هنا.

١) تعليل لقوله: « ولم يثبت » وقد عرفته أيضاً.

٢) أورد المصنف (قده) على هذا الدليل العقلي بوجوه ثلاثة أشار الى أولها بقوله: « انه لاوجه للاستدلال» وهو راجع الى منع المقدمة الاولى، وهي استقلال العقل بالحظر، وتوضيحه: أن ماذكرتم من كون الاصل في مسألة الحظر والاباحة هو الحظر حتى يبنى عليه وجوب الاحتياط في مسألة البراءة والاحتياط غير مسلم، لماعرفت من أنه أحد الاقوال الثلاثة فيها، فمسألة أصالة الحظر بنفسها محل الخلاف، ولاوجه لابتناء وجوب الاحتياط على ما هو بنفسه محل الكلام ومورد النقض والابرام، ولوصح ذلك لصح الاستدلال بالقول الثاني في مسألة الحظر والاباحة ـ وهو أصالة الاباحة ـ على البراءة في المقام، فان القائل بالبراءة في مشتبه الحكم استند ـ كما تقدم في بيان أدلته ـ الى استقلال العقل بها، لقبح العقاب بلابيان، وادعى أنها الاصل في الاشياء.

٣) وهو أن الاصل في الاشياء الحظر أو الاباحة.

٤) يعني: وان صح للخصم الاستدلال بما هو محل الخلاف لصح لنا أيضاً الاستدلال ... الخ.

٥) أي: الافعال غير الضرورية مما لايدرك العقل حسنها أو قبحها.

وثانياً[١]: أنه تثبت الاباحة شرعاً، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أوالاحتياط للمعارضة لما دل[٢] عليها.

وثالثاً[٣]: أنه لايستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول(*)

١) هذا هوالوجه الثاني من وجوه الجواب عن الدليل العقلي المذكور، وهو راجع الى منع المقدمة الثانية منه، وهي عدم ثبوت اباحة ما اشتبه حرمته، وتوضيحه: أن الاباحة ثابتة شرعاً، لما تقدم من عدم نهوض أدلة التوقف والاحتياط للمعارضة مع مادل على البراءة، لما عرفت من أخصية وأظهرية أدلتها من أدلة التوقف، مضافاً الى وجود القرائن الصالحة لصرف ظواهر أوامر الوقوف والاحتياط من المولوية الى الارشادية، كما تقدم بيانه مفصلا. وعليه، فالاباحة ثابتة شرعاً لمجهول الحكم، ولاتصل النوبة الى أصالة الحظر على فرض تسليمها.

٢) أي: للمعارضة مع مادل على الاباحة، فضمير «عليها» راجع الى الاباحة.

٣) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عنه، وهو راجع الى منع الملازمة بين المسألتين، وتوضيحه: أنه ـ بعد تسليم عدم ثبوت الاباحة شرعاً ـ لاملازمة بين القول بالوقف في مسألة الحظر والاباحة وبين القول بالاحتياط في مسألة البراءة، بحيث يكون اختيار الوقف في تلك المسألة كافياً في ثبوت الاحتياط هنا، وذلك لاختلاف المسألتين موضوعاً ـ كما نسب الى المصنف في بحثه الشريف ـ ضرورة أن الموضوع في تلك المسألة فعل المكلف من حيث هو يعني مع قطع النظر عن تشريع حكم له مجهول عند المكلف، فيبحث

(*) الاولى حذف اللام، لانه مفعول «يستلزم» ولايحتاج الفعل في عمله الى لام التقوية.

بالاحتياط في هذه المسألة ، لاحتمال[1] أن يقال معه بالبراءة ، لقاعدة[2] قبح العقاب بلابيان (*) .

هناك عن أن هذا الفعل من حيث هو هل يكون ـ في نظر العقل ـ محكوماً بالاباحة أم بالحظر ، بخلاف مسألة البراءة ، فان الموضوع فيها هو فعل المكلف بما هو مجهول الحكم بعد تشريع الاحكام ، فيبحث فيها عن أن هذا الفعل من حيث هو مجهول الحكم هل يحكم عليه شرعاً بالاباحة أم بالاحتياط ؟

١) تعليل لقوله : « لايستلزم » وضمير «معه» راجع الى « القول بالوقف في تلك المسألة » .

٢) تعليل لقوله : «أن يقال » يعني: من الممكن أن تصير قاعدة قبح العقاب بلابيان منشأ للقول بالبراءة في هذه المسألة مع اختيار الوقف في مسألة الحظر والاباحة .

(*) الحق أن يقال : انه لاوجه لهذا الاستدلال أصلا بعد أجنبية كل واحدة من المسألتين عن الاخرى ، واختلافهما من وجوه :

الاول : من ناحية الموضوع ، حيث ان الموضوع في مسألة الحظر والاباحة هو ذات الفعل مع الغض عن تشريع حكم له مما يستفاد من الادلة الاجتهادية ، والموضوع في مسألة البراءة والاشتغال هو الفعل بلحاظ الشك في حكمه .

وبعبارة أخرى: المبحوث عنه في مسألة الحظر والاباحة هو الحكم العقلي من دون نظر الى الحكم الشرعي ، وفي مسألة البراءة والاحتياط هو الحكم الظاهري المترتب على الشك في الحكم الواقعي ، فيمكن للقائل بالحظر في تلك المسألة اختيار الاباحة في مسألة البراءة والاحتياط وبالعكس، فلاتلازم بين المسألتين ، ولاوجه للاستدلال باحداهما على الاخرى .

. . . .

. . . .

الثاني: من ناحية الملاك، حيث ان ملاك الحظر عقلا في مسألة الحظر والاباحة هو أن العبد بما أنه مملوك اذا تصرف فيما لم يأذن له مالكه خرج بذلك عن رسوم العبودية وارتكب قبيحاً عقلا، وملاك الاباحة فيها أن تصرف العبد فيما لم يمنع عنه المولى ـ من حيث كونه مالكاً ـ ليس خروجاً عن زي العبودية حتى يحكم العقل بقبحه وحسن مؤاخذته، فليس ملاك الاباحة عدم وصول التكليف، اذ المفروض عدم لحاظ التكليف بل الملحوظ عدمه. وملاك البراءة عدم تنجز التكليف الواقعي بعدم وصوله الى المكلف، وملاك الاحتياط تنجزه باحتماله أو بايجاب الاحتياط شرعاً، فالملحوظ في مسألة البراءة والاحتياط تنجز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته وعدم تنجزه المانع عن استحقاق العقوبة على المخالفة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الثالث: من ناحية الاثر، حيث ان الحظر في مسألة الحظر والاباحة لما كان لاجل الخروج عن زي العبودية، اذ المفروض عدم الاذن من المالك في التصرف في ملكه أوجب ذلك استحقاق العقوبة على كل حال، بخلاف الاحتياط في مسألة البراءة والاحتياط، فان استحقاقها على الفعل فيها انما هو من جهة تنجز التكليف الواقعي باحتماله، فالاستحقاق يدور مدار مصادفة الاحتمال للواقع، فلا استحقاق مع عدمها.

وأما ماقيل: «من الفرق بينهما بكون مسألة الحظر والاباحة ناظرة الى حكم الاشياء قبل الشرع كما في المتن وغيره ومسألة البراءة والاحتياط ناظرة الى حكم الاشياء بعده» ففيه: أن القبلية الزمانية مفقودة هنا، لعدم خلو زمان عن

وما قيل[1] من« أن الاقدام على مالاتؤمن مفسدته كالاقدام على

١) القائل شيخ الطائفة (قده) في عدة الاصول ، وقد عرفت ـ عند بيان الاقوال الثلاثة في مسألة الحظر والاباحة ـ أنه استدل بقبح الاقدام على مالا تؤمن مفسدته ـ على أن الاشياء على الوقف دون الحظر أوالاباحة . وغرض المصنف من التعرض لكلامه (قدهما) هنا بقوله : « وماقيل ... الخ »هو دفع توهم عدم جريان البراءة العقلية التي تقدمت الاشارة الى امكان جريانها بقوله: « لاحتمال أن يقال معه بالبراءة ... الخ » نظراًالى كلام شيخ الطائفة .

تقريب توهم عدم جريانها : أن احتمال التكليف يلازم احتمال المصلحة أوالمفسدة بناء على ما هو الحق من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد . وعليه فمخالفة محتمل الحرمة توجب احتمال الضرر الناشىء من الملاك وهو المفسدة، لانها ضرر على المكلف ، ودفع الضرر واجب ، فيجب امتثال محتمل الحرمة ، ولاتصل النوبة الى قاعدة قبح العقاب ، لان قاعدة دفع الضرر المحتمل واردة عليها كما تعرضناله سابقاً . وعليه فهذا التوهم مؤلف من صغرى وهي : « أن ارتكاب محتمل الحرمة لكونه محتمل المفسدة ضرر كارتكاب معلوم الحرمة»وكبرى وهي«أن كل ضرر يجب دفعه» فارتكاب محتمل الحرمة يجب دفعه، ولايتحقق دفعه الابتركه فيجب ، فالنتيجة : أن الاقدام على ارتكاب المشتبه حرام .

التشريع . وكذا سائر أقسام القبلية ، فان شيئاً منها من الطبعي والرتبي والعلي والشرفي وغيرها لايناسب المقام ، فلعل المراد حكم العقل في مسألة الحظر والاباحة مع الغض عن الشرع وان كان خلاف الظاهر .

وكيف كان فالمسألتان متغايرتان موضوعاً وملاكاً وأثراً ولاتتحدان، فلايغني البحث في احداهما عن البحث في الاخرى . مضافاًالى أن مسألة الحظروالاباحة من المسائل الخلافية فلايصح الاستدلال بها على البراءة كما لايخفى .

ما تعلم فيه المفسدة» ممنوع[١] ولو قيل[٢] بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان[٣] المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً ، ضرورة[٤] أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الاحكام ليست براجعة الى المنافع والمضار ، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر ، والمفسدة فيما فيه المنفعة ، واحتمال[٥] أن يكون في المشتبه ضرر

١) خبر «وما قيل» وجواب عن التوهم المزبور ، وما أفاده في الجواب عنه وجهان ، الأول منهما يرجع الى منع الصغرى ، وتوضيحه : أن الاحكام وان كانت تابعة للمصالح والمفاسد ، الا أنهما ليستا راجعتين الى المنافع والمضار حتى يكون احتمال المفسدة مساوقاً لاحتمال الضرر حتى في المصالح والمفاسد النوعية ، بل قد تكون المصلحة منفعة وقد لاتكون ، بل قد يكون فيما فيه المصلحة ضرر على المكلف كالاحسان الى الفقراء، فان مصلحته منوطة ببذل المال وهو ضرر ، وكذا المفسدة فقد تكون ضرراً وقد لاتكون ، بل قد يكون فيما فيه المفسدة منفعة كسرقة الاموال .

وبالجملة : فلاملازمة بين المصلحة والمنفعة وبين المفسدة والمضرة ، وعليه ، فاحتمال الضرر في مشتبه الحكم ضعيف لايعتد العقلاء به، وقد تقدم في دلالة العقل على البراءة بيان عدم الملازمة بتوضيح أكثر، فراجع .

٢) فلولم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فالمنع أولى ، وهذا تسليم للكبرى تنزلا ، وسيأتي التصريح بمنعها.

٣) تعليل لقوله : «ممنوع» واشارة الى منع الصغرى ، وقد عرفت توضيحه .

٤) تعليل لعدم كون المفسدة ضرراً غالباً كما تقدم بيانه .

٥) مبتدأ خبره «ضعيف» وهو تتمة للمطلب المتقدم أعني عدم كون المفسدة

ضعيف غالباً لايعتنى به قطعاً .

مع أن[١] الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلا، بل يجب ارتكابه[٢] أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز

المحتملة في المشتبه ضرراً غالباً ، فاحتمال ضرر في المشتبه ضعيف غالباً بحيث لايعتنى به قطعاً ، لان احراز الصغرى في ترتب حكم الكبرى عليها مما لابد منه .

١) هذا هو الوجه الثاني ، وهو يرجع الى منع الكبرى ، وتوضيحه : أنه بعد تسليم الصغرى ـ وأن المصلحة والمفسدة مساوقتان المنفعة والمضرة ـ لايجب التحرز عن كل ضرر ، بل قد يجب عقلا وشرعاً تحمل بعض المضار المعلومة عند مزاحمتها لما هو أهم منها ، فقد يوجب العقل بذل المال الكثير لانقاذ مؤمن من الغرق مثلا ، كما أن الشارع أيضاً قد أوجب مايستلزم الضرر في المال أوالنفس ، حيث أمر بالحج والجهاد مثلا ، هذا بالنسبة الى الضرر المعلوم ، فكيف بالمشكوك ، فانه أولى بالتحمل .

وبالجملة : فوجوب دفع الضرر عقلا انما يكون فيما اذا تعلق الغرض بدفعه ، وأما اذا تعلق بعدم دفعه كما في مزاحمته لما هو أهم منه فلايستقل العقل حينئذ بلزوم دفعه .

٢) هذا الضمير وضميرا « به ، احتماله » راجعة الى الضرر ، والمراد بالموصول في « فيما » المورد الضرري ، واللام في « المترتب » للموصول المراد به الأثر ، وضمير « عليه » راجع الى الموصول في « فيما » وضمير « نظره » الى الشارع ، والمراد بالموصول في « مما » المصلحة ، و« في الاحتراز » ظرف مستقر ، وضمير « ضرره » راجع الى المورد الضرري ، والمعنى : أنه يجب ارتكاب الضرر أحياناً في المورد الضرري الذي يكون الاثر المترتب على ذلك المورد أهم في نظر الشارع من المصلحة الموجودة

عن ضرره مع القطع به فضلا عن احتماله (*) .

في الاحترازعن ضرر ذلك المورد ، كبذل المال ، فانه ضرر لكن يجب ارتكابه أحياناً في بعض الموارد كتحصيل الطهارة المائية ، لان الاثر المترتب على بذل المال في هذا المورد الضرري أهم في نظر الشارع من مصلحة امساك المال وترك بذله، هذا .

(*) ولايخفى ما في هذه العبارة من التعقيد و كثرة الضمائر مع اختلاف مراجعها وعدم وجود بعضها في العبارة وخلوصلة الموصول في « مما » عن العائد، فالاولى سوق العبارة هكذا: «بل قد يجب ارتكابه ـ مع القطع به فضلا عن احتماله ـ اذا كانمايترتبعليه أهم في نظرالشارع مما يترتب على الاحتراز عنه » .

بقي أمور مهمة لابأس بالاشارة اليها :

الاول[1] (*) : أنه انما تجري أصالة البراءة شرعاً وعقلا فيما

تنبيهات البراءة

١ ـ اشتراط جريانها بعدم وجود أصل موضوعى

١) الغرض من عقدهذا التنبيه هو بيان شرط من شروط جريان أصالة البراءة وهو عدم أصل حاكم أووارد عليها من استصحاب موضوعي أوحكمي، وما يتفرع عليه من جريان أصالة عدم التذكية في حيوان شك في قابليته للتذكية أوفي وقوع التذكية الشرعية عليه، للشك في اختلال بعض الأمور الدخيلة في تحققها كما سيظهر ذلك انشاءالله تعالى .

(*) لايخفى أنه لما كان أكثر ما أفاده المصنف هنا ناظراً الى ما تعرض له شيخنا الاعظم ، فينبغي أولا التعرض لبعض كلماته ، ثم توضيح المتن ، فنقول وبه نستعين : انه (قده) ذكر اشتراط جريان أصالة البراءة بما اذا لم يكن أصل موضوعي حاكم عليها في موضعين من بحث البراءة ثم فرع على الاشتراط

. . . .

. . . .

المذكور عدم جريان أصالة الحل في لحم الحيوان المشكوك قابليته للتذكية لحكومة أصالة عدم قابليته لتذكية على أصالة البراءة وغيرها من الاصول الفاقدة لجهة الاحراز .

قال في خامس تنبيهات الشبهة الحكمية التحريمية : « ان أصالة الاباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها ، فلوشك في حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى أصالة الحل ، وان شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة لاصالة عدم التذكية » .

وقال في أول تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية : « ان محل الكلام في الشبهه الموضوعية المحكومة بالاباحة ما اذا لم يكن أصل موضوعي يقضي بالحرمة ... الى أن قال : ومن قبيل مالايجري فيه أصالة الاباحة اللحم المردد بين المذكى والميتة، فان أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على أصالتي الاباحة والطهارة » .

وتعرض لبعض ما يرتبط بأصالة عدم التذكية في موضعين آخرين من بحث الاستصحاب .

الاول : في استصحاب الكلي ، فانه ـ بعد نقل رد الفاضل التوني تمسك المشهور باستصحاب عدم التذكية لاثبات نجاسة الجلد المطروح بقوله : « ... فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسة ... الخ » ـ قال « ... أقول : ولقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور ونظيره ، الا أن نظر المشهور في تمسكهم على النجاسة الى أن النجاسة انما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية » الى أن قال: « والحاصل أن التذكية

. . . .

. . . .

سبب للحل والطهارة فكلما شك فيه أوفي مدخلية شيء فيه فأصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمة على أصاله الحل والطهارة » الى آخر ما قال ، فراجع.

الثاني : في تعارض الاستصحابين عند بيان تقدم الاصل السببي على المسببي ، حيث تعرض (قده) امحكي كلام العلامة في بعض كتبه : « الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته الى الرمي » ثم رده بقوله : « أنه اذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له » .

هذا ما ظفرنا عليه من كلمات شيخنا الاعظم حول أصالة عدم التذكية ، وأشرنا الى مواضعها تسهيلا للطالب ، ولعل المتتبع يقف على تعرضه له فى موارد أخرى .

وكيف كان ، فلابد قبل بيان صور المسألة وما يجري فيه استصحاب عدم التذكية ومالايجري فيه من توضيح أمرين : أحدهما في معنى الاصل الموضوعي في المقام كما في المتن وبعض عبارات الشيخ الاعظم .

ثانيهما : في أن تقدم أصالة عدم التذكية على أصالة البراءة والاباحة والطهارة هل هو بالورود كما في المتن ، أم بالحكومة كما عبر بها شيخنا الاعظم (قده) ، فنقول :

أما الامر الاول، فتقريبه : أن الاصل الموضوعي يطلق بحسب الاصطلاح على الاصل الجاري في الموضوع لاحراز حكمه كاستصحاب خمرية مائع شك في انقلابه خلا ، فانه رافع لموضوع أصالة الحل فيه ، وكاستصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير العنبي المغلي اذا شك في ذهابهما ، وكاستصحاب

. . . .

. . . .

عدالة زيد لاحراز الاحكام المترتبة عليها من جواز الاقتداء به ، ونفوذ شهادته وغيرهما . وفي قباله الاصل الجاري في نفس الحكم الشرعي كاستصحاب حرمة مباشرة الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال ، وكاستصحاب نجاسة الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه ، واستصحاب نجاسة الثوب المعلوم نجاسته سابقاً ، وغيرذلك. ولاريب في تقدم رتبة الاصل الموضوعي بهذا المعنى على الاصل الحكمي ، لتقدم الموضوع على الحكم رتبة ، حيث انه بالنسبة الى الحكم كالعلة بالنسبة الى المعلول ، فلايجري الاصل في الحكم مع جريانه في الموضوع سواء كان الاصلان بحسب المفاد متنافيين كما اذا اقتضى الاصل الموضوعي حرمة شيء والاصل الحكمي اباحته كما تقدم من مثال استصحاب خمرية المائع المشكوك انقلابه خلا المقتضي لحرمته وأصالة الحل المقتضية لحليـة شربه ، أم متوافقين كما في استصحاب عدالة زيد واستصحاب جواز تقليده .

والوجه في تقديم الاصل الموضوعي على الاصل الحكمي هو تسبب الشك في الحكم عن الشك في الموضوع ، لان الشك في الموضوع أوجب الشك في الحكم ، فالاصل الموضوعي لكونه منقحاً للموضوع يرفع الشك عن حكمه، ومعه لايبقى مجال للاصل الحكمي كما هو الحال في كل أصل سببي ومسببي . وهذا المعنى الخاص المصطلح من الاصل الموضوعي ليس مرادهم في المقام، بل المراد به هنا ما هو أعم منه ، فكل أصل تنزيلي وان كان حكمياً يقدم على أصالة البراءة كمايشهد بذلك ما أفاده شيخنا الاعظم (قده) في مقام التفريع على الشرط المذكور أعني عدم وجود أصل حاكم على أصالة البراءة بقوله : «فمثل

فيما لم يكن هناك أصل

. . . .

المرأة المترددة بين الزوجة والاجنبية خارج عن محل الكلام ، لان أصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة، بل استصحاب الحرمة حاكمة على أصالة الاباحة » . والوجه في هذا التعميم هو : أن أصالة الاباحة من الاصول غير التنزيلية ، وكل أصل تنزيلي وان كان حكمياً يقدم على الاصل غير التنزيلي على ما سيأتي في مبحث الاستصحاب انشاءالله تعالى .

وأما الامر الثاني ، فقد جعل شيخنا الاعظم (قده) الوجه في تقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الاباحة والحل هو الحكومة ، ولكن المصنف (قده) اختار ورود استصحاب الحكم على البراءة العقلية التي هي مقتضى قاعدة قبح العقاب بلابيان، والبراءة الشرعية التي هي مقتضى حديث الرفع ونحوه. أما وروده على البراءة العقلية فواضح، لان موضوعها عدم البيان العقلي والشرعي على الحكم الواقعي والظاهري ، فمع العلم بالوظيفة بأحد الطرق ولو بالاستصحاب لايبقى مورد للقاعدة .

وأما وروده على البراءة الشرعية ، فلان مشكوك الحكم اذا جرى فيه الاستصحاب للعلم بحالته السابقة صار معلوم الحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء، ومعه لامجال لجريان أصالة البراءة فيه ، لان موضوعها الحكم المجهول من جميع الجهات يعني حدوثاً وبقاء ، ومن الواضح أن الاستصحاب يرفع الشك -الذي هو موضوع البراءة - بقاء ويجعل الحكم معلوماً كما كان في السابق. وعليه فتعبير المصنف بالورود هنالايخلو من تعريض بكلام شيخنا الاعظم حيث جعل الاستصحاب حاكماً على أصالة الحل ونحوها. وانتظر لتفصيل الكلام في خاتمة الاستصحاب انشاءالله تعالى .

موضوعي (١) (*) مطلقاً ولو (٢) كان موافقاً لها ، فانه (٣) معه لامجال لها أصلا ، لوروده عليها كمايأتي تحقيقه (٤) ، فلاتجري (٥)

١) قد عرفت المراد منه في الامر الاول مما تقدم في التعليقة .

٢) بيان للاطلاق ، وغرضه: أن عدم جريان أصالة البراءة في ما اذا كان المورد مجرى للاصل الموضوعي ـ بالمعنى الاعم ـ لايختص بما اذا كان مفاد أصالة البراءة منافياً لما يقتضيه الاصل الموضوعي، كما اذا اقتضى الاستصحاب خمرية مائع شك في انقلابه خلاالمستلزمة لحرمته، واقتضى أصالة البراءة جواز شربه ، بل لاتجري البراءة حتى اذاكان مفادها موافقاً للاصل الموضوعي الجاري في موردها كجريان الاستصحاب في خلية مائع شك في انقلابه خمراً ، فان لازم مفاده ـ وهو حلية الشرب ـ وان كان موافقاً لمفاد أصالة البراءة، لكنها لاتجري أيضاً ، بعد جريان الاصل الموضوعي المحرز للموضوع .

٣) الضمير للشأن ، وهذا تعليل لاشتراط جريان أصالة البراءة بعدم وجود أصل موضوعي، وقد عرفت توضيحه، وأن وجه الاشتراط كون الاصل الموضوعي وارداً على أصالة البراءة ، كما عرفت أيضاً تقريب الورود بنظر المصنف في التعليقة .

٤) أي : يأتي تحيقق الورود في خاتمة الاستصحاب انشاءالله تعالى . ثم ان ضمير « لها » في الموضعين و« عليها » راجع الى أصالة البراءة، وضميرا « معه ، لوروده » الى « أصل موضوعي » .

٥) هذا شروع في بيان مايتفرع على عدم جريان البراءة مع الاصل الموضوعي

(*) لعل وجه التعبير بالاصل الموضوعي في المتن وفي كلام شيخنا الاعظم هـو عدم التسالم على جريـان الاستصحاب فـي الاحكام ووقوع الخـلاف فيه ، أوارادة الاصل التنزيلي من الموضوعي كما عن المحقق النائيني (قده)

مثلا[١] أصالة الاباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله

وتوضيحه : أن الشك في ذكاة الحيوان تارة يكون لاجل الشك في نفس الحكم، فالشبهة حكمية، وأخرى لاجل الشك في متعلقه بعد العلم بنفس الحكم فالشبهة موضوعية، والاول قد يكون الشك في أصل قابلية الحيوان التذكية مع العلم بأن قابليته لها شرط لتأثير الافعال المخصوصة في طهارته فقط كالارنب والثعلب أوفي طهارته وحلية لحمه كالغنم والبقر، وقد يكون للشك في مقدار قابليته لها بعد احراز أصل القابلية، كما اذا علمنا أن التذكية تؤثر في الطهارة، لكن شككنا في أنها هل تؤثر في حلية اللحم أيضاً أم لا، وقد يكون للشك في ما نعية شيىء كالجلل عن تأثير التذكية في الطهارة فقط أوالطهارة والحلية ، والثاني أيضاً قد يكون للشك في أصل قابلية الحيوان المعين للتذكية لاجل الشك في كونه مما يقبل التذكية كما اذا شك في أن هذا الحيوان المذبوح غنم أو كلب بعد العلم بحكم كليهما ، وأن الاول يقبل التذكية والثاني لايقبلها ، وقد يكون للشك في طروء مانع عن قابليته للتذكية كالجلل بعد العلم بمانعيته شرعاً ، كما اذا شك في أن هذا الغنم المذبوح هل كان جلالا حتى لاتؤثر التذكية فيه أم لاحتى تؤثر ويكون مذكى، فهذه خمس صور تعرض لها المصنف ، وسيأتي بيانها في طي شرح كلماته .

١) التعبير بـ « مثلا » لافادة أن تقدم الاصل الموضوعي على غيره لايختص بما اذا كان ذلك الغير أصالة الاباحة المثبتة للاباحة الظاهرية، بل يقدم أيضاً على أصالتي

لكنه بعيد ، وأبعد منه احتمال كون التعبير بالموضوعي لاجل رافعية الاصل التنزيلي لموضوع البراءة ، وبشاعته غنية عن البيان ، اذليس مؤدى نفس الاصل موضوعاً حتى يتصف بالموضوعية ، ورافعيته لموضوع أصل آخر وهو المحكوم لاتصحح توصيفه بالموضوعية .

التذكية (١) ، فانه اذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية ،

الطهارة والبراءة النافية لحرمة اللحم المشكوك قابليته للتذكية ، وذلك لورود الاصل الموضوعي ـ وهو فيما نحن فيه أصالة عدم التذكية ـ على جميع هذه الاصول .

١) هذا شروع في بيان الصورة الاولى وهي قابلية حيوان للتذكية ، كما اذا تولد حيوان من طاهر ونجس ـ مثل الغنم والكلب ـ ولم يتبع أحدهما في الاسم، ولم يكن له اسم خاص يندرج به تحت أحد العناوين الطاهرة أو النجسة فيشك في قابليته للتذكية ، فان أصالة الحل لاتجري فيه اذا ذبح على الشرائط المخصوصة من اسلام الذابح والتسمية وغيرهما، وذلك لوجود الاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم التذكية ، أي : عدم وقوع التذكية المعتبرة شرعاً على هذا الحيوان ، حيث ان من شرائطها قابلية المحل لها ، ومع الشك في القابلية يشك في وقوع التذكية المعتبرة عليه، فيستصحب عدمها، بتقريب: أن هذا الحيوان حال حياته لم يكن مذكى ، وبعد قطع أوداجه يشك في انتقاض عدم التذكية بالتذكية ، فيستصحب عدمها ، وهذا نظير ما تقدم منه في بحث العام والخاص من احراز المشتبه بالاصل الموضوعي، كاستصحاب عدم قرشية المرأة ، وشمول المستثنى منه في رواية « اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم ترحمرة الا أن تكون امرأة من قريش » (١) للمرأة المشكوكة قرشيتها . وعليه فبعد وقوع الذبح بشرائطه على هذا الحيوان المشكوك قابليته للتذكية يشك في تحقق التذكية الشرعية ـ التي من شرائطها قابلية المحل لها ـ وأن تلك الافعال أثرت في طهارته وحلية لحمه أم لا، فيحرز عدمها بالاستصحاب، ومع جريان هذا الاصل الموضوعي الموجب لاندراج الحيوان في « مالم يذك » لامجال لاصالة الحل،

---

١) الوسائل ج ٢ ص ٥٨٠ الحديث: ١ .

. . . .

وذلك لان موضوعها هو الشيىء ـ كاللحم فيما نحن فيه ـ بوصف أنه مشكوك الحكم ، فاذا جرى الاصل الموضوعي واندرج في غير المذكى صار معلوم الحكم ، لقيام الاجماع على حرمته حينئذ كحرمة الميتة ، فينتفي موضوع أصالة الحل وهو الجهل بحكمه ، فلايبقى مجال لجريانها كما اذا مات حتف أنفه .

لايقال : الميتة أمر وجودي ، لانها عبارة عمامات حتف أنفه ، والمذكى أيضاً أمر وجودي ، لانه عبارة عن الحيوان الذي زهق روحه بكيفية خاصة اعتبرها الشارع ، فهماضدان وجوديان ، وحرمة أكل اللحم مترتبة في قوله تعالى: « حرمت عليكم الميتة » على عنوان «الميتة» لاعلى عنوان «غير المذكى» وحينئذ فاستصحاب كون الحيوان غير مذكى لايصلح لاثبات كونه ميتة حتى يترتب عليه حرمة الاكل ، لان اثباته به يكون من اثبات أحد الضدين وهو الميتة بنفي الضدالاخر أعني المذكى ، وهو مبتن على القول بحجية الاصول المثبتة ، وسيأتي في بحث الاستصحاب انشاءالله تعالى عدم حجيتها ، فيسقط استصحاب عدم التذكية ، وتصل النوبة الى الاصل المحكوم أوالمورود وهو أصالة الحل .

لانانقول : استصحاب عدم التذكية وان لم يصلح لاثبات كون الحيوان ميتة ، لعدم حجية الاصول المثبتة ، لكن حيث ان حرمة الاكل لم تثبت في الاية الشريفة للميتة على سبيل الحصر ، وقد ثبت الأجماع على اتحاد الميتة وغير المذكى حكماً ، فالحرمة كما ثبتت في الأدلة للميتة ، كذلك ثبتت لغير المذكى أيضاً ، فعنوان « غير المذكى» كعنوان «الميتة» بنفسه موضوع مستقل لحكم الشارع بالحرمة ، ومن المعلوم امكان احراز هذا الموضوع بأصالة عدم التذكية ، فيترتب عليه الحرمة ، فليس المقصود اثبات حرمة الميتة له ليتوجه

فأصالة عدم التذكية تدرجه[١] [تدرجها] فيما لم يذك، وهو[٢] حرام اجماعاً(*) كما اذا مات حتف أنفه ، فلاحاجة[٣] الى اثبات

الاشكال ، بل نقول هما موضوعان مختلفان حكم على كليهما بحكم واحد وهو الحرمة .

١) هذا الضمير وضميرا « حليته ، فانه » راجعة الى الحيوان .

٢) يعني: أن «مالم يذك» بنفسه موضوع للحكم بالحرمة، فيجري فيه الاصل وان لم يصدق عليه «الميتة» حيث انها مامات حتف الانف، وقد عرفت توضيحه في «لايقال ... لانانقول» .

٣) هذا متفرع على تغاير « ما لم يذك » و« الميتة » مفهوماً واتحادهما حكماً بالاجماع ، وفيه تعريض بكلام شيخنا الاعظم ، حيث حكم بحرمة « غير المذكى » لصدق عنوان «الميتة» عليه في لسان الشرع ، ولابأس بتوضيح كلامه أولا ثم بيان ايراد المصنف عليه ثانياً ، فنقول : ان شيخنا الاعظم بعد أن تعرض في أول تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية لحكومة أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة على أصالتي الاباحة والطهارة في اللحم المردد بين المذكى والميتة، قال: « وربما يتخيل خلاف ذلك تارة لعدم حجية

(*) بل هو مقتضى مفهوم قوله تعالى: «الاماذكيتم». ويدل عليه أيضاً معتبرة أبي بكر الحضرمي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صيد البزاة والصقورة والكلب والفهد، فقال: لاتأكل صيد شيء من هذه الاماذكيتموه الا الكلب المكلب»[١] لدلالة مفهوم « الا ما ذكيتموه » على حرمة أكل مالم يذك بالمباشرة أو بارسال الكلب المعلم ، ونحوها كثير من روايات الباب ، وفيها ما هي معتبرة أيضاً ، فراجع .

١) الوسائل ، ج ١٦ ، الباب ٩ من أبواب الصيد ، الحديث : ١ ، ص ٢١٩

استصحاب عدم التذكية، وأخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة » ثم أجاب عن اشكال المعارضة أولا بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ، ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه ولو بالاصل.... الى أن قال: « وثانياً : ان الميتة عبارة عن غير المذكى، اذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه ، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً » ومحصل كلامه (قده) في الجواب عن اشكال المعارضة أمران :

أحدهما : أن كلا من الميتة والمذكى وان سلمنا كونه وجودياً، لكن لامجال مع ذلك لتعارض الاستصحابين، لتوقفه على ترتب الطهارة والحلية على المذكى، والحرمة والنجاسة على خصوص عنوان الميتة ، وليس كذلك ، بل هما كما تترتبان على الميتة كذلك تترتبان - بمقتضى الأدلة مثل مفهوم قوله تعالى : « الاماذكيتم » - على عنوان « مالم يذك » أيضاً ، وعلى هذا فيبقى استصحاب عدم التذكية سليماً عن المعارض .

ثانيهما : أنه لو سلمنا اختصاص موضوع الحرمة والنجاسة بالميتة جموداً على ظاهر قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة » وعدم كونهما من أحكام « مالم يذك » فيمكن اثبات المدعى - وهو حرمة غير المذكى أيضاً - بأن الميتة وان كانت بحسب اللغة بمعنى مامات حتف أنفه ، الا أنها شرعاً بمعنى غير المذكى، فزهوق روح الحيوان ان استند الى التذكية الشرعية كان الحيوان مذكى ، وان لم يستند اليها كان ميتة سواء مات حتف أنفه أي بلاسبب خارجي ، أم مات لابحتف أنفه أي بسبب خارجي ، بأن كان موقوذاً يعني مقتولا بالضرب أومتردياً يعني ملقى من شاهق، أومأكول سبع ، أومنخنقاً، أومذبوحاً فاقداً لبعض الشرائط

شرعاً[١] ، ضرورة [٢] كفاية كونه[٣] مثله حكماً ، وذلك[٤] بأن التذكية انما هي عبارة عن فري الاوداج

كما اذا كان الذبح الى غير القبلة ، أو كان الذابح غير مسلم بناء على اعتبار الاسلام فيه، أو غير ذلك، فان أحكام الميتة تترتب على جميع ذلك ، هذا غاية توضيح كلام الشيخ (قده) .

والمصنف اختار ما ذكره الشيخ الاعظم في الجواب الاول ، واستدل عليه بالاجماع لا بمفهوم قوله تعالى: « الاماذكيتم » وأورد على الجواب الثاني بأن ادراج « مالم يذك » في الميتة غير وجيه، لان الميتة لغة عبارة عن خصوص مامات حتف أنفه، وهذا المعنى مباين لغير المذكى، لانه عبارة عما زهق روحه بسبب غير شرعي ولو كان بالذبح الفاقد لبعض الشروط كالاستقبال والتسمية. ومع مباينة هذين الموضوعين معنى لا وجه لتعميم أحدهما وهو الميتة للاخر أعني غير المذكى كما صنعه شيخنا الاعظم ، نعم هما متحدان حكماً ، للاجماع على لحوق أحكام الميتة لما لم يذك من الحيوانات ، وبهذا يصير « غير المذكى » موضوعاً لحكم الشارع بحرمة لحمه ، ولا مانع من احرازه بأصالة عدم التذكية.

١) كما التزم بهذا التعميم شيخنا الاعظم، فحكم بأن الميتة شرعاً أعم من الميتة لغة .

٢) تعليل لقوله: « فلاحاجة» وبيان لوجه التعريض بكلام الشيخ كما عرفت .

٣) أي : كفاية كون « مالم يذك » مثل «مامات حتف أنفه » المستفادة من قوله : « وهو حرام اجماعاً كما اذا مات حتف أنفه» حكماً وان اختلفا مفهوماً ، فيحكم عليه بالحرمة والنجاسة كما حكم بهما على مامات حتف أنفه .

٤) بيان لوجه جريان أصالة عدم التذكية المتقدم في قوله : « فأصالة عدم التذكية تدرجه فيمالم يذك » ومحصله : أن التذكية لما كانت عبارة عن فري

الاربعة[١] مع سائرشرائطها عن خصوصية في الحيوان التي[٢] (*) بها يؤثرفيه الطهارة وحدهاأومع الحلية، ومع الشك فيتلك الخصوصية، فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري

الاوداج الاربعة مع الشرائط الشرعية التي منها خصوصية في الحيوان تجعله قابلا لتأثيرالتذكية بهذا المعنى فيترتب الطهارة فقط ، أوهي مع حلية الاكل على الحيوان ، فاذا شك فيتحقق شيىء منها جرى استصحاب عدم التذكية ، لانه في حال حياته لم يكن مذكى ، فالان كما كان .

١) صريح هذا الكلام أن التذكية بنظر المصنف هونفس الذبح بالشرائط لاالمجموع المركب من الامورالمعهودة مع القابلية، ولاالامر البسيط المتحصل من الافعال .

٢) المراد بالموصول هوالخصوصية التي عبر عنها شيخنا الاعظم بالقابلية والضمير المستتر في « يؤثر » راجع الى الفري ، وضمير« فيه » الى الحيوان و « الطهارة » مفعول لـ « يؤثر » يعني : أن الفري بسبب تلك الخصوصية يؤثر في الحيوان الطهارة وحدهـا فيما لايؤكل لحمه كالارانب والثعالب وغيرهما الا أن يكون نجس العين ، أو الطهارة مع الحلية فيما يؤكل لحمه كالغنم .

وبالجملة : فمقتضى استصحاب عـدم التذكية عند الشك فـي القابلية هو عدم الحلية والطهارة ، ولامجرى لاصالة الاباحة في لحم الحيوان المشكوك قابليته لها .

(*) الظاهر زيادتها ، لتمامية المعنى بدونهـا ، وان فرض بقاؤها فاللازم تعريف « خصوصية » لتطابق الصفة موصوفها . وحـق العبارة أن تكون هكذا « عن خصوصية في الحيوان بهايؤثرفيه الطهارة وحدها ... الخ » .

بساير شرائطها (١) كما لايخفى .

نعم (٢) لوعلم بقبوله التذكية وشك في الحلية فأصالة الاباحة

---

١) من التسمية واستقبال الذبيحة واسلام المذكي والذبح بالحديد .

٢) استدراك على قوله : « فالاصل عدم تحقق التذكية» واشارة الى الصورة الثانية، وهي ما اذا كان الشك في حلية لحمه مع العلم بتأثير التذكية في طهارته، وغرضه من هذا الاستدراك : أن أصالة الاباحة تجري في هذه الصورة الثانية، توضيح ذلك : أنه اذا علم قابلية الحيوان للتذكية وعلم حصول طهارته بها لاحراز الذبح بشرائطه ، لكن شك في حلية لحمه أيضاً بالتذكية ، فان أصالة الحل تجري ويحكم بحلية لحمه ، ولامجال للاصل الحاكم وهو استصحاب عدم التذكية ، للعلم بتحققها حسب الفرض ، والشك انما هو في أن ما يترتب عليها أثران وهما الطهارة والحلية كما تترتبان على تذكية مأكول اللحم أوأثر واحد وهو الطهارة فقط كما تترتب على تذكية غير مأكول اللحم ؟ يعني نعلم أن هذا الحيوان قابل للتذكية ، لكن لانعلم أنه من قبيل البقر والغنم أومن قبيل الارنب والثعلب ، فيحكم بطهارته استناداً الى التذكية ، وبحلية لحمه استناداً الى أصالة الحل .

ووجه عدم المجال للاصل الحاكم- أعني استصحاب عدم التذكية - أنه ليس هنا أصل يجري في نفس قابلية الحيوان لحلية لحمه بالتذكية حتى يستند اليه ويحكم بمقتضاه بحلية لحمه مثلا ، لان الحيوان اما خلق قابلا لها أوخلق غير قابل لها ، فليس للقابلية المذكورة أولعدمها حالة سابقة حتى تستصحب ، وحيث لايجري الاصل الحاكم، فتصل النوبة الى الاصل المحكوم أعني أصالة الحل كما عرفت ، لان هذا الحيوان بعد ورود التذكية الموجبة لطهارته عليه

فيه محكمة ، فانه حينئذ[1] انما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام ، ولا أصل فيه الا أصالة الاباحة (*) كسائر ما شك[2] في أنه من الحلال أو الحرام .

يكون طاهراً مشكوك الحل والحرمة ، فيحكم بحليته استناداً الى أصالة الحل، فهو نظير شرب التتن المشكوك حكمه الكلي ، حيث تجري فيه أصالة الحل بلامانع كما هو واضح .

١) أي : حين العلم بقبوله للتذكية وصيرورته طاهراً بورودها عليه .

٢) كالشك في حلية شرب التتن ونحوه من الشبهات الحكمية، فان المرجع فيه أصالة الحل .

(*) الا أن يقال : ان هنا أصلا حاكماً على أصالة الاباحة وهو استصحاب حرمته قبل التذكية اما لحرمة أكل الحيوان ذاتاً أو عرضاً لعدم التذكية ، ومن المعلوم حكومة هذا الاستصحاب على أصالة الاباحة ، فيحكم في هذا الفرض بطهارة الحيوان وحرمة لحمه كما قيل. ولا يقاس المقام بمثل شرب التتن مما شك في حكمه الكلي، لانحصار الاصل فيه بأصالة الاباحة ، وعدم أصل حاكم عليه بخلاف المقام كما عرفت .

اللهم الا أن يدعى جريان أصالة الاباحة في الحيوان القابل للتذكية الموجبة لطهارته قطعاً المشكوك كونه حلالا ذاتاً، فيحكم بأنه مما يحل أكله، فاذا جرى هذا الاصل في الحيوان كان حاكماً على استصحاب حرمته ، لتقدم رتبته على الاستصحاب، حيث ان مجرى أصالة الاباحة هو ذات الحيوان، فاذا ثبتت حليته بالاصل وأنه من الحيوانات المحللة كانت التذكية لامحالة واقعة على الحيوان المحلل الاكل، ومعه لامجال لاستصحاب حرمته قبل التذكية ، لعدم الشك في الحرمة لاجل عدم التذكية .

هذا (١) اذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله

١) اشارة الى الصورة الثالثة وهي ما اذا كان الشك في الحكم لاجل الشك في مانعية شيء عن تأثير التذكية في الطهارة وحدها أوهي مع الحلية، يعني: ماذكرناه من عدم جريان الاصل الحكمي كأصالتي الحل والطهارة عند جريان الاصل الموضوعي كاستصحاب عدم التذكية لوروده عليه - انما هو فيما اذا لم يكن أصل موضوعي آخر يوافق الاصل الحكمي، ونعني بالاصل الموضوعي الموافق له ما يثبت قابليته للتذكية، فلو كان هناك أصل موضوعي موافق حكم به ولم يجر الاصل الحكمي كما لم يجر في الصورة الاولى.

وغرضه (قده) من هذا الكلام: أن ماذكرناه في الصورة الاولى - من عدم جريان أصالة الاباحة مع وجود الاصل الموضوعي المخالف لها كاستصحاب عدم التذكية المقتضي لنجاسة الحيوان وحرمة لحمه كما عرفت توضيحه - بعينه جار في هذه الصورة الثالثة وهي ما اذا كان الاصل الموضوعي موافقاً لاصالة الاباحة، كاستصحاب قبوله التذكية الموافق لاصالة الطهارة والحلية فانها لاتجري أيضاً، وانما الجاري هو الاصل الموضوعي المقتضي لطهارة الحيوان وحلية لحمه، فيستند فيهما اليه كما أشرنا اليه والى وجهه، ونقول هنا توضيحاً: ان الاصل الموضوعي كالاستصحاب اذا جرى في مورد كان وارداً على أصالة الحل سواء وافقها في المؤدى كاستصحاب قابلية الحيوان للتذكية

فان كان هذا مراد المصنف (قده) بقوله: «ولاأصل فيه الاأصالة الاباحة» فلابأس به، والافيرد عليه أن مقتضى الاستصحاب في هذا الحيوان المذكى هو الحرمة لاأصالة الاباحة، وهذا الاستصحاب من قبيل القسم الثاني من الاستصحاب الكلي، اذ لوكانت حرمة الحيوان ذاتية، فهي باقية بعد التذكية وان كانت عرضية، فهي مرتفعة بالتذكية، فتدبر.

التذكية ، كما اذا شك[1] مثلا في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا[2] ؟

أم خالفها فيه كاستصحاب عدم التذكية ، وذلك لزوال الشك في ناحية الحكم باجراء الاصل الموضوعي .

وعلى هذا فاذا علم قابلية حيوان للتذكية وشك في ارتفاعها بجلل ونحوه، فان استصحاب بقاء القابلية للتذكية ـ بعد صيرورته جلالاً ـ يحرز قيد التذكية الموجبة لحلية اللحم حينئذ ، وهذا الاصل الموضوعي الموافق لاصالة الحل كما يمنع عن جريان أصالة الحل، لكونها موروده، كذلك يمنع عن جريان أصالة عدم التذكية ، لان منشأ الشك في التذكية ليس أصل القابلية حتى تجري أصالة عدم التذكية من جهة عدم احراز شرط التذكية وهو القابلية، بل منشأ الشك بقاء القابلية بعد العلم بوجودها حسب الفرض ، وانما الشك في رافعية الموجود ـ وهو الجلل ـ لها ،فتستصحب ويحرز بقاؤها تعبداً، وقدأحرز ورود فعل المذكي عليه بالوجدان، فتحرز التذكية بما لها من الاجزاء والشرائط ـ بناء على تركبها من فري الاوداج وغيره ـ كسائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها بالاصل ، فلايكون استصحاب القابلية مثبتاً .

نعم بناء على بساطة التذكية وهي الاثر المترتب على الذبح لاتثبت التذكية الفعلية بأصالة بقاء القابلية الا على القول بحجية الاصل المثبت ، فلابد حينئذ من الرجوع الى الاستصحاب التعليقي كماسيأتي عندشرح كلمات المصنف (قده).

١) مثال للمنفي وهو وجود أصل موضوعي آخر في المسألة غير أصالة عدم التذكية وهو الاصل الموضوعي المثبت للتذكية كاستصحاب قبول الحيوان لها ، وقد عرفت توضيحه . ثم ان هذا اشارة الي الصورة الثالثة .

٢) هذا مجرد فرض، والا فلاشك بحسب الادلة الاجتهادية في عدم حلية لحم

فأصالة قبوله[١] لها معه محكمة، ومعها[٢] لامجال لاصالة عدم تحققها، فهو[٣] قبل الجلل كان يطهر (*) ويحل بالفري بسائر شرائطها، فالاصل أنه[٤] كذلك بعده.

الجلال بالذبح، بل تتوقف على استبراء الحيوان على النحو المذكور في الكتب الفقهية.

١) أي: فأصالة قبول الحيوان للتذكية، يعني: استصحاب قابليته لها الثابتة له قبل الجلل محكمة، وضمير «قبوله» راجع الى «الحيوان» وضمير «لها» الى التذكية، وضمير «معه» الى «الجلل».

٢) يعني: ومع أصالة بقاء قابليته للتذكية الثابتة له قبل الجلل لامجال لجريان أصالة عدم تحقق التذكية، لتقدم استصحاب القابلية التي هي شرط للتذكية عليها.

٣) هذا استصحاب حكمي تعليقي لاثبات الطهارة والحلية، بأن يقال: كان هذا الحيوان قبل الجلل اذا ذبح على الوجه المشروع يطهر ويحل وهو باق على ما كان عليه.

٤) هذا الضمير راجع الى الحيوان، وقوله: «كذلك» يعني: يطهر ويحل بالفري مع سائر شرائط التذكية، وضمير «بعده» راجع الى الجلل، يعني: أن مقتضى الاصل وهو الاستصحاب صيرورة الحيوان طاهراً وحلالا بالفري مع سائر الشرائط بعد الجلل أيضاً.

(*) لايخفى أن مقتضى الشك في بقاء القابلية هو استصحاب نفس القابلية التي هي قيد موضوع الحكم التنجيزي وهو الطهارة والحلية الفعليتان، فان استصحاب قيد الموضوع يثبت فعلية الحكم، كما اذا شك المقلد في بقاء عدالة مجتهده، فان استصحاب عدالته يثبت فعلية جواز تقليده.

. . . .

وقد تحصل الى هنا : أن المصنف (قده) بين من صور الشك في التذكية ثلاث صور المشبهة الحكمية :

الاولى : الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية ، وأنه خلق قابلا لها أم لا ، وقد عرفت أن الجاري فيه هو الاصل الموضوعي أعني استصحاب عدم التذكية ، فيحكم بنجاسته وحرمة لحمه .

الثانية: الشك في مقدار قابليته لها بعد العلم بأصلها، فلايعلم أن المترتب عليها هل هو الطهارة فقط أم هي مع الحلية ، وقد عرفت أيضاً أن الجاري فيه هو الاصل الحكمي، فيحكم بطهارتهاستناداً الى التذكية ، وبحلية لحمه الى

ولم يظهر وجه لعدول المصنف (قده) عن استصحاب القابلية الى الاستصحاب التعليقي، ولعل وجهه هو كون التذكية عبارة عن الاثر المترتب على فري الاوداج وغيره ، واستصحاب القابلية لايثبت التذكية بهذا المعنى الاعلى القول بالاصل المثبت . لكنه لو كان كذلك ، فيتوجه عليه أولا : أن التذكية عنده على ما صرح به قبيل هذا هي فري الاوداج مع سائر شرائطها عن خصوصية في الحيوان ، وعليه فالقابلية من قيود التذكية ، ومن المعلوم صحة جريان الاستصحاب في نفسها وترتب الحكم التنجيزي عليه من دون لزوم اشكال المثبتية .

وثانياً: أن الجاري بعد فرض كون التذكية هي الاثر هو الاستصحاب التعليقي الموضوعي لا الحكمي، ضرورة أنه مع امكان جريان الاصل الموضوعي لاتصل النوبة الى الاصل الحكمي، فيقال في تقريب الاستصحاب التعليقي الموضوعي: كان هذا الحيوان قبل الجلل اذا قطعت أوداجه بالشروط المخصوصة يصير ذكياً، وهو باق على ما كان ، ومعه لايجري الاستصحاب الحكمي التعليقي ، فتأمل جيداً .

ومما ذكرنا (١) ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمته بالشبهة

أصالة الحل .

الثالثة: الشك في بقاء القابلية، لاحتمال ارتفاعها ببعض ماطرء على الحيوان كالجلل، وقد عرفت أن الجاري فيه هو الاصل الموضوعي أيضاً أعني استصحاب قابليته لها، فيحكم بطهارته وحلية لحمه . هذا كله في صور الشبهة الحكمية من الشك في التذكية ، وأما صورتا الشبهة الموضوعية منه، فسيأتي بيانهما انشاءالله تعالى .

١) هذا شروع في بيان صورتي الشبهة الموضوعية من الشك في التذكية، يعني ومما ذكرنا ـ من جريان أصالة عدم التذكية اذا شك في أصل القابلية كما في الصورة الاولى من صور الشبهة الحكمية ، وجريان أصالة بقاء القابلية اذا شك في زوالها بجلل ونحوه كما في الصورة الثالثة منها ـ ظهر حكم صورتي الشبهة الموضوعية ، بتقريب : أن منشأ الشك في التذكية ان كان هو الشك في وجود ما يعتبر فيها من اسلام الذابح وتوجيه الحيوان الى القبلة ونحوهما جرى فيها أصالة عدم التذكية ، فاذا شك في أن ذابح هذا الحيوان كان مسلماً أم لا ، أو ذبحه الى القبلة أم لا حكم بعدم كونه مذكى ، كما هو كذلك فيما اذا شك في أنه غنم أو كلب ، حيث عرفت في الصورة الاولى من الشبهة الحكمية أنه لا يحكم عليه بالتذكية .

وان كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابلية لاحتمال تحقق الجلل بأكل عذرة الانسان مدة يشك في تحققه به فيها ـ جرى استصحاب بقائها ، فيحكم بكونه مذكى ، لكون الشك حينئذ في وجود الرافع، كما كان استصحاب بقائها جارياً عند الشك في رافعية الجلل الموجود ـ لو فرض الشك في رافعيته شرعاً ـ كما تقدم في الصورة الثالثة من الشبهة الحكمية ، حيث

الموضوعية من الحيوان، وأن[١] أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً، كما أن[٢] أصالة قبول التذكية محكمة اذا شك في طروء ما يمنع عنه[٣]، فيحكم بها[٤]

عرفت أنه يحكم عليه بالتذكية، وهاتان هما صورتا الشبهة الموضوعية، فمجموع الصور خمس كما عرفت .

١) معطوف على « الحال » وتفسير له واشارة الى الصورة الرابعة ، وهي الاولى من صورتي الشبهة الموضوعية .

٢) اشارة الى الصورة الخامسة ، وهي الثانية من صورتي الشبهة الموضوعية وقد تقدم بقولنا : وان كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابلية ...الخ.

والمتحصل من جميع ما ذكرنا : أنه في الصورة الاولى من الشبهة الحكمية والاولى من الشبهة الموضوعية يحكم بأصالة عدم التذكية ، فيحكم بنجاسة الحيوان وحرمة لحمه ، وفي الثانية والثالثة من الشبهة الحكمية والثانية من الموضوعية يحكم بالتذكية ، فيحكم بطهارته وحلية لحمه .

٣) أي : عن قبول التذكية .

٤) أي : بالتذكية في صورة احراز فري الاوداج مع سائر شرائط التذكية عدا ما يمنع عن قبول التذكية ، يعني : اذا كان الحيوان قابلا للتذكية كالغنم ، فأجرينا الفري مع باقي شرائط التذكية عليه ، وشككنا في عروض ما يمنع عن تحققها كالجلل ، فان أصالة قبول التذكية محكمة ، فيحكم بها ، فتكون التذكية محرزة بما لها من الاجزاء والشرائط، غاية الامر أن بعضها حينئذ محرز بالوجدان كفري الاوداج ، وبعضها وهو بقاء القابلية بالتعبد أعني الاستصحاب ، وهذا كسائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها بالتعبد، وقد تقدم بعض الامثلة في مباحث القطع وغيره ، فراجع .

فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه [١] كما لايخفى(*) ، فتأمل جيداً .

---

١) الضمير راجع الى «ما» في قوله : «ما يمنع عنه» .

هذا تمـام الكلام فيما يتعلق بتوضيح المتن ، وبيان الصور الخمس التي ذكرها المصنف (قده) .

(*) لايخفى أن مسألة التذكية لما كانت من المسائل المهمة المبتلى بهـا واشتملت على الجهات التي اختلفت فيها أنظار الاصحاب ولم يتعرض المصنف لاكثرها ، فلابـأس بالتعرض لجملة منهـا ، فنقول وبه نستعين : ان فـي هذه المسألة مباحث :

الاول: أن موضوع حكم الشارع بالطهارة وحدها أومع الحلية هو المذكى كما أن مايقابله موضوع حكمه بالحرمة والنجاسة ، ولابد من ملاحظة النسبة بين هذين الموضوعين حتى يتضح جريان الاصل فيهما وعدمه ، أوفي أحدهما دون الاخر ، فاعلم : أن الميتة تطلق تارة على الحيوان الذي زهق روحه بأي وجه اتفق ولوبالتذكية الشرعية، فالنسبة بينهما حينئذ هي العموم والخصوص، اذكل مذكى ميتة ولاعكس ، فالمذكى وعدم المذكى وصفان لما زهق روحه، ولايتصف الحيوان الحي بشيىء منهما .

وأخرىعلى الحيوانغير المذكى مماله قابليةالتذكية ،والميتة بهذا المعنى تقابل المذكى تقابل العدم والملكة ، وعليه فتطلق الميتة بلاعناية على الجنين الذي لم تلجه الروح ، وهذا الوجه مع سابقه يشتركان في كون المذكى والميتة وصفين للحيوان غير الحي ، وعدم اتصاف الحي بشيىء منهما ، ويفترقان في صدق الميتة على المذكى في الوجه السابق ، لكونه من أفرادها، بخلاف هذا الوجه ، فانها لاتصدق على المذكى ، بل هما متقابلان تقابل العدم والملكة كما مر آنفاً .

. . . .

. . . .

وثالثة على الحيوان الذي لم يذك شرعاً وان لم يكن له شأنية التذكية ، والميتة بهذا المعنى تقابل المذكى تقابل السلب والايجاب لا تقابل العدم والملكة وهذا ظاهر حاشية بعض المحققين (قده) على المتن ، حيث قال : « وان كانا متقابلين بتقابل السلب والايجاب بمعنى أن عدم التذكية وان كان عدم ما شأنه أن يكون مذكى وهو ما زهق روحه، لكنه لم يؤخذ العدم هكذا موضوعاً للحكم بل أخذ ما يصدق حال الحياة وهو ليس بمذكى ، وذلك كعدم البصر يؤخذ تارة بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيراً ، فيساوق العمى ، فلا يصدق الا على الحيوان، وأخرى بنحو السلب المقابل للايجاب، فيقال : الجدار ليس ببصير كما أنه ليس بأعمى، فاذا سلب المذكى عن الحيوان في حال حياته فقد صدق السلب المقابل للايجاب وان لم يصدق العدم المضاف الى ما من شأنه أن يكون مذكى » .

ورابعة على الحيوان الذي زهق روحه على وجه خاص وهو الموت حتف الانف ، فما خرج روحه بأسباب خارجية وان لم تكن موجبة لذكاته ليس ميتة فمثل الموقوذة والمتردية لا ميتة ولا مذكاة . وعليه فالميتة أمر وجودي ، لانها ما زهق روحه على وجه خاص ، كما أن المذكى أيضاً أمر وجودي ، لانه ما خرج روحه على الوجه المعهود ، والتقابل بينهما تقابل التضاد، ومبنى اعتراض بعض الاصحاب كالفاضل التوني (ره) على المشهور القائلين بجريان أصالة عدم التذكية لاثبات الحرمة والنجاسة في الحيوان الذي شك في تذكيته هو الميتة بهذا المعنى أي ما مات حتف أنفه . توضيح الاعتراض هو سقوط أصالة عدم التذكية بمعارضتها بأصالة عدم الموت حتف الانف ، والرجوع الى قاعدتي الحل

. . . .

. . . .

والطهارة ، وسيأتي تفصيل البحث فيه انشاءالله تعالى .

اذا عرفت اطلاقات الميتة ، فاعلم : أنه بناء على الاطلاق الاول يجري استصحاب عدم التذكية بلامانع ، اذ الموت بمعنى زهوق الروح من دون اعتبار كونه حتف الانف محرز وجداناً، فلايجري فيهالاصل بأن يقال : الاصل عدم كونه ميتاً حتى يعارض أصالة عدمالتذكية، وكذا يجري أصالة عدم كونه مذكى على الاطلاق الثاني والثالث بلامانع ، لعدم جريان أصالة عدم كونه ميتاً . ومنع جريان أصالة عدم التذكية استناداً الى عدم كون عدم التذكية حال الحياةموضوعاًلحكم حتى يستصحب، اذ المفروض كونالمذكى وغيرالمذكى وصفين للحيوان غير الحي ، ممنوع ، لكفاية ترتب الاثر على المستصحب بقاء فيجريانالاستصحاب، وعدم توقفجريانه علىترتبالاثر علىالمستصحب حدوثاً وبقاء معاً ، فأصالة عدمالتذكية في جميع اطلاقات الميتة جاريةبلامانع الا في الاطلاق الرابع كما أشرنا اليهآنفاً .

الثاني: أن عدمالمذكىالذي هوموضوع الحرمة والنجاسة تارةيؤخذبنحو العدم المحمولي وأخرى بنحوالعدم النعتي، فعلى الاول يكون الموضوعمركباً من أمرين وجودي وهو زهوق الروح ، وعدمي وهو عدم التذكية، فكأنه قيل: الحيوان الذي زهق روحه ولم يذك حرام ونجس ، فاذا أحرز زهوق روح حيوان ولم يحرز ذكاته فلامانع من احراز عدمها بأصالة عدم التذكية ، حيث ان ذكاته كانت معدومة حالحياته، فيستصحب عدمها الى زمان زهق روحه، فيتم موضوعالحرمة والنجاسةبضم الاصلالىالوجدان، كسائر الموضوعاتالمركبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها بالتعبد ، نظير استصحاب عدماذن

. . . .

. . . .

المالك حين استيلاء الغير على ماله ، فان الاستيلاء المحرز بالوجدان بعدضم عدم اذن المالك بالتصرف فيه اليه يوجب ضمان المستولي عليه ، اذ موضوعه مركب من الاستيلاء وعدم اذن المالك، فمع الشك في اذنه لامانع من استصحاب عدمه.

وعلى الثاني يكون الموضوع مقيداً ، بمعنى أن موضوع الحرمة والنجاسة هو الزهوق المقيد بعدم كونه عن تذكية شرعية، ومن المعلوم أن هذا الموضوع المقيد لاحالة سابقة له ، فلايجري فيه الاصل .

فتحصل : أنه بناء على العدم المحمولي تجري أصالة عدم التذكية ويثبت بها موضوع الحرمة والنجاسة، لكونه من الموضوعات المركبة ، وبناء على العدم النعتي الموجب لكون الموضوع من الموضوعات المقيدة لاتجري ، لان العدم النعتي لاحالة سابقة له ، واثباته باجراء الاصل في العدم المحمولي منوط بحجية الاصول المثبتة .

الثالث : الظاهر أن موضوع الحرمة والنجاسة شرعاً هو عدم المذكى وان لم يكن ذلك معنى لغوياً ولاعرفياً للميتة كما هو ظاهر الاية الشريفة ، حيث ان الميتة جعلت فيها في قبال الموقوذة والمتردية وغيرهما ، فلابد أن تكون الميتة غيرها وهو مامات حتف أنفه ، الا أن المراد بها في غير الاية هو عدم المذكى وان لم يصدق عليه الميتة بمعناها اللغوي ، فكل ما لم يذك فهو ميتة . ويشهد بذلك جملة من النصوص ، كمضمرة سماعة : « اذا رميت وسميت فانتفع بجلده ، وأما الميتة فلا »[1] فان الميتة جعلت في مقابل المذكى المستفاد من قوله عليه السلام : « اذا رميت وسميت » فيراد بالميتة

١) الوسائل ، ج ٢ ، الباب ٤٩ من أبواب النجاسات الحديث ١ ، ص ١٠٧٢

. . . .

. . . .

حينئذ عدم المذكى . وصحيح ابن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام، قال : « ماأخذت الحبالة فقطعت منه شيئاً فهو ميت [ميتة] وما أدركت من سائر جسده حياً فذكه ثم كل منه »[1] فان اطلاق الميت على الشيىء المقطوع مع عدم خروج الروح عنه بالموت حتف الانف اما حقيقي كمايظهر من محكي المصباح، حيث فسر الميتة بـ « مالم تلحقه الذكاة سواء مات بحتف أنفه أوقتل وذبح بغير الوجه الشرعي » وفي الصحاح وعن القاموس «أنها ما لم تلحقها الذكاة» واما تنزيلي، وعلى التقديرين يـدل هذا الاطلاق على كون ما زهـق روحه بغير التذكية ميتاً أوبحكمه، وكذا غير ما ذكرمن النصوص الدالة على ثبوت ماللميتة ـ من الاحكام الاربعةوهي النجاسة وعدم صحة الصلاة فيهاوحرمة الانتفاع بها ولوفي الجملة وعدم جواز الاكل ـ لغيرالمذكى تذكية شرعية، هذا .

مضافاً الى ما ادعي من التسالم والاتفاق على كون الموضوع للاحكام الاربعة المتقدمة عدم المذكى لاخصوص الميتة وان تغايرا مفهوماً ، فلاجدوى في اثبات اتحادهما مفهوماً وتغايرهما كذلك .

ومن هنا يظهر ضعف ما عن الفاضل التوني (ره) «من سقوط أصالة عدم التذكية لمعارضتها بأصالة عدم الموت حتف الانف والرجوع الى قاعدتي الحل والطهارة» وذلك لان موضوع الحرمة والنجاسة ليس عنوان الميتة حتى يقال : انها أمر وجودي ، فيجري فيها أصالة العدم ، بل موضوعهما كماعرفت هوعدم المذكى فلايجري الاصل في الميتة حتى يعارض أصالة عدم التذكية ، بل الاصل الجاري بلامانع هو أصل عدم التذكية، وهوينقح موضوع النجاسة والحرمة ، فلاوجه

١) الوسائل ، ج ١٦ ، الباب ٢٤ من أبواب الصيد ، الحديث : ٢ ص ٢٣٧

. . . .

. . . .

للحكم بالحلية والطهارة من هذه الناحية .

لكن قد يستدل لهما من ناحية أخرى، وهي : أن الطهارة والحلية كما تنشآن عن خصوصية في الحيوان، كذلك الحرمة، فانها تنبعث عن مفسدة وجودية قائمة بخصوصية وجودية ، والنجاسة تنشأ مما يوجب تنفر الطبع ، فأصالة عدم التذكية معارضة بأصالة عدم ثبوت تلك الخصوصية المقتضية للحرمة والنجاسة فيرجع حينئذ الى قاعدتي الحل والطهارة .

لكن في هذا الاستدلال أولا ما قيل من: « أن التضاد بين المذكى وما يقابله لا يقتضي نشو الحرمة والنجاسة عن خصوصية وجودية في الحيوان ، لامكان أن يكون المقتضي لهما نفس زهوق الروح، وفري الاوداج وشرائطه مانعة عن تأثيره في الحرمة والنجاسة ، والمفروض أن زهوق الروح محرز بالوجدان وعدم التذكية بالاصل ، فيحرز تمام موضوع الحرمه والنجاسة »[1] .

وثانياً: أن المراد بالخصوصية هو الملاك، وليست هي حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي حتى يصح جريان الاصل فيها وجوداً أو عدماً، حيث ان الملاكات دواع الاحكام لا نفس الاحكام ولا موضوعاتها .

وثالثاً: ـ بعد تسليم اقتضاء التضاد ذلك ـ أنه بعد تعارض الاصلين تصل النوبة الى استصحاب الحرمة والطهارة الثابتتين حال الحياة دون قاعدتي الحل و الطهارة، لحكومته عليهما ، فلابد من الحكم بالحرمة والطهارة لا الحل الطهارة هذا.

ثم انه يحتمل أن يكون منشأ توهم كون الميتة أمراً وجودياً ـ أعني به خصوص مامات حتف الأنف ـ استعمالها في الاية الشريفة في هذا المعنى ، فان كان

---

١) نهاية الدراية ، ج ٢ ، ص ٢٠٦

. . . .

. . . .

كذلك ، ففيه : أن استعمالها فيه انما هو بالقرينة ، وهي اجتماع الميتة في الاية الشريفة مع الموقوذة والمتردية والنطيحة، اذ العطف يقتضي المغايرة. وأما افراد الميتة واطلاقها مجردة عن المذكورات ، فلاينبغي الارتياب في ارادة غير المذكى منها، فليست الميتة بنفسها ظاهرة في خصوص مامات حتف أنفه .

بل يمكن أن يقال: ـ بعدتسليم كون الميتة لغة خصوص مامات حتف أنفه ـ ان المعنى العرفي يقدم على اللغوي عند التعارض،فيحمل الميتة فيماعدا الاية المتقدمةوغيرهاـ مماذكرفيه مع الميتةغيرهامن الموذقوةوالمنخنقة ونحوهما مما زهق روحه بأسباب خارجية غير ما يوجب ذكاة الحيوانـ على معناها العرفي العام ، وهو غير المذكى .

مضافاً الى أنه فسر قوله تعالى : « الاماذكيتم » في بعض الروايات بادراك ذكاة المحرمات المذكورة ممايقبل منها التذكية، فتنقسم المحرمات في الاية باعتبار امكان ذكاتها بذبحها مع الشرائط الى المذكى وغيره، والمدار في الحرمة على غير المذكى منها. ووجه ذكر المنخنقة والموقوذة وغيرهما مع شمول الميتة لجميعها على مافي مجمع البيان هو:أن جماعة من العرب كانوا ياكلون جميع ذلك ولايعدونه ميتاً ، انما يعدون الميت الذي يموت من الوجع، فأعلمهم الله تعالى أن حكم الجميع واحد ، وأن وجه الاستباحة هو التذكية فقط .

فالمتحصل : أن موضوع الاحكام المتقدمة هو عدم المذكى ، ولادخل لخصوص الموت حتف الانف فيها أصلا .

---

١) مجمع البيان، ج ٣، ص ١٥٨، طبع بيروت.

. . . .

. . . .

الرابع : الوجوه المحتملة في التذكية كثيرة :

منها : أن تكون بسيطة متحصلة من فري الاوداج الاربعة بالحديد الى القبلة مع التسمية واسلام الذابح وقابلية الحيوان ، كالطهارة الحدثية المترتبة على الغسلتين والمسحتين بناء على كون المأمور به هي الطهارة لا الافعال المحصلة لها .

ومنها : أن تكون مركبة خارجية من تلك الافعال مع القابلية المذكورة أو بشرطها ، كنفس الغسلتين والمسحتين بناء على تعلق الامر بهما كما هو مقتضى قوله تعالى : « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق »[1] .

ومنها : أن تكون مقيدة بجعل التذكية نفس الامر المتحصل من الامور المعهودة مقيداً بقابلية المحل .

ثم ان القابلية يحتمل أن يرادبها المصلحة الموجبة لتشريع الحل والطهارة أو الطهارة فقط للحيوان، فالقابلية حينئذ من الملاكات الداعية الى تشريع الاحكام. ويحتمل أن يرادبها خصوصية ذاتية مقتضية للحكم بالحل والطهارة كخصوصية الغنمية والبقرية والابلية ونحوها .

وقد اختار المصنف أن التذكية فعل المذكي وهو الفري مع الشرائط التي منها قابلية المحل، ووافقه المحقق العراقي (قده) على ما في تقرير[2] بحثه الشريف «لاسناد التذكية في قوله تعالى : « الاماذكيتم » الى الفاعلين الظاهر في أنها من فعلهم ، ولماورد في موثقة ابن بكير من قوله عليه السلام : ذكاه

---

١) المائدة ، الاية : ٦

٢) نهاية الافكار ، ج ٣ ، ص ٢٥٧

. . . .

. . . .

الذبح أم لم يذكه [١]، ولقوله عليه السلام في خبر علي بن أبي حمزة بعد قول السائل: أوليس الذكي مما ذكي بالحديد؟ بلى اذا كان مما يؤكل لحمه [٢]» اذ لاريب في أن اسناد التذكية الى المذكي ظاهر في كونها فعلاله، ولاوجه لحمل اللفظ على معناه المجازي وهو المسبب.

أقول: ان المناقشة في دلالة الموثقة على المدعى ظاهرة، اذ لو كانت التذكية بمعنى الذبح لكان المعنى «ذبحه الذبح» وهو ممالا محصل له، الا أن يكون الذبح بمعنى اسم الفاعل، لكنه لاقرينة عليه، أويعتمد في الاستدلال على النسخة الاخرى وهي «ذكاه الذابح» فيكون كسائر الروايات الدالة على المقصود مثل قوله عليه السلام في السمك: «ان ذكاته اخراجه من الماء ثم يترك حتى يموت من ذات نفسه» [٣]، وقوله عليه السلام: «انما صيد الحيتان أخذها» [٤]، وقوله عليه السلام «في ثور تعاصى فابتدره قوم بأسيافهم وسموا فأتوا علياً عليه السلام، فقال: هذه ذكاة وحية ولحمه حلال» [٥]، وغيرها من الروايات التي أسندت التذكية فيها الى المكلف الظاهر في كونها فعلا له.

ولو نوقش في استظهار ما ذكرناه بامكان ارادة المعنى البسيط المتحصل من فري الاوداج بالشرائط مع قابلية المحل، حيث ان الفعل التوليدي يصح اسناده الى الفاعل كصحة اسناد الفعل المباشري اليه، فيصح أن يقال: «ألقاه

---

١ و٢) الوسائل، ج ٣، الباب٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١ و٢، ص٢٥٠

٣) الوسائل ج ١٦، الباب ٣١ من أبواب الذبائح، الحديث: ٨، ص ٢٩٧

٤) المصدر، الباب ٣٢، الحديث: ٥، ص ٢٩٩

٥) المصدر، الباب ١٠، الحديث: ١، ص ٢٦٠

. . . .

. . . .

في النار فأحرقه » كما يصح أن يقال : « أحرقه بالنار » وعليه فمجرد اسناد التذكية في الاية المباركة الى الفاعلين، وكذا الامربها في بعض الاخبار كقوله عليه السلام : « فذكه ثم كل منه » [1] والنهي عن التذكية بغير الحديد بقوله عليه السلام: «لاتذك الا بحديدة » [2] لايكشف عن أنها فعل المذكي لامسبب عن فعله ، فاحتمال كونها أمراً بسيطاً متحصلا لم يندفع بما ذكر (أمكن دفعه) بأن اسناد المسبب التوليدي الى الفاعل وان كان صحيحاً ، الا أن انطباقه على المقام محل تأمل ، لوضوح أن ضابطه عدم توسط ارادة فاعل مختار بين الفعل وأثره كالاحراق المترتب على الالقاء في النار ، وصدقه على ما نحن فيه منوط بكون التذكية بمعنى الامر البسيط أثراً تكوينياً وخصوصية في الحيوان مترتبة على الذبح بشرائطه قهراً من دون توسط ارادة فاعل مختار بين الذبح مع شرائطه والاثر المترتب عليه كترتب الاحراق على الالقاء في النار بحيث لايترتب ذلك الأمر البسيط على الحيوان اذا زهق روحه بغير الذبح كالنطح والخنق وغيرهما، وليس الامر كذلك، لان ترتب ذلك الامر البسيط على الذبح وشرائطه انما هو بحكم الشارع، وليس قهرياً كالاحراق المترتب على الالقاء في النار .

والحاصل : أنه بناء على كون التذكية بمعنى الأمر البسيط بحكم الشارع لاينطبق ضابط المسبب التوليدي عليها .

الا أن يقال : ان التذكية بهذا المعنى من الامور الواقعية التي كشف عنها

١) الوسائل ، ج ١٦ ، الباب ٢٤ من أبواب الصيد الحديث : ٢، ص ٢٣٧

٢) المصدر ، الباب ١ من أبواب الذبائح ، الحديث : ٤ ، ص ٢٥٣

. . . .

. . . .

الشارع كما قيل بذلك في الطهارة والنجاسة أيضاً . لكنه في كلا المقامين محل تأمل بل منع .

فالحق أن التذكية فعل المذكي، والأثر المترتب عليه حكم وضعي مجعول كسائر الاحكام الوضعية كالملكية والزوجية والحرية وغيرها، فيكون حكم الشارع بحصول الذكاة بالذبح مع الشرائط نظير حكمه بملكية الحائز للمباحات، والترتب انما هو بجعل الشارع ، وفعل المكلف موضوع لحكمه ، الذي هو كسائر الاحكام الشرعية من أفعاله الاختيارية، ففعل المكلف كانشاء البيع وحيازة المباحات وفري الأوداج الاربعة بالشرائط موضوع ، والملكية والذكاة حكمان وضعيان شرعيان مترتبان عليه، وبهذا يندرج المقام في ضابط الحكم والموضوع ويتضح أجنبيته عن باب المسبب التوليدي المترتب قهراً على سببه .

ومع تسليم صغرويته للمسبب التوليدي، فدعوى أظهرية اطلاق التذكية في الاخبار في نفس فعل المكلف ـ باعتبار اسنادها اليه ـ من ظهورها في المسبب قريبة جداً .

ويؤيده قوله عليه السلام في مارواه درست عن أبي عبدالله عليه السلام: « قال : ذكرنا الرؤوس من الشاة ، فقال : الرأس موضع الذكاة ... » [1] فانه كالصريح في أن التذكية هي نفس الذبح لاما يتحصل منه ، اذ موضعها بذلك المعنى جميع أعضاء الشاة لاخصوص الرأس ، وانما الرأس موضع فري الأوداج الذي هو فعل المذكي ، وموضوع حكم الشارع بالذكاة .

والحاصل : أن التذكية في لسان الشارع ظاهرة في نفس الذبح والنحر

---

١) الكافي ، الجزء ٦ ، كتاب الاطعمة ، ص ٣١٩ ، الحديث : ٥

. . . .

. . . .

وسائر ما يوجب حكم الشارع بحلية لحم الحيوان وطهارته كاخراج السمك من الماء وارسال الكلب المعلم ونحوهما، وهومعناها العرفي وان كانت في اللغة بمعنى الذبح وحده أومع النحر كما ستقف عليه.

ومما ذكرنا يظهر غموض ما اختاره بعض المحققين في حاشيته على المتن بقوله: « وربما يقال: ان التذكية عرفاً بمعنى الذبح، وما اعتبر فيها من التسمية والاستقبال شرائط تأثير الذبح في الحلية والطهارة، الأن ظاهر الاستعمالات العرفية والشرعية أنهـا بمعنى الطهارة والنزاهة وما أشبههما، واطلاقها علـى الذبح أوعلى ارسال الكلب المعلم أوعلى أخذ الجراد والحيتان وأشباه ذلـك لانهـا أسباب طيب اللحم للاكـل وسائر الاستعمالات أولماعدا الاكل مـن لاستعمالات، وذلك لان التذكية والزكاة بمعنى الطيب والنزاهة مفهوم مباين لمفهـوم الذبح المطلق والذبح الخاص ... الى أن قـال: فاتضح أن الاقوى أن التذكية من الاعتبارات الشرعية الوضعية المتحققة بأسباب خاصة، لاأن الذبح تذكية »[1].

وحاصل ما يستفاد من كلامه في الاستدلال على دعواه أمران: الاول: أن التذكية لو كانت نفس الذبح، فلازمه صدق الوصف الاشتقاقي مـن التذكية على الذبح، بأن يقال: الذبح طيب ونزاهة، مـع أن المتصف بـ « الطيب » هو اللحم، فانه الموصوف بأنه ذكي أومذكى، فلاقيام للذكاة بالذبح.

الثاني: أن الحلية والطهارة منوطتـان شرعاً بالتذكية لاغير، فلو كانـت بمعنى الذبح لزم التفكيك بين الحكم وموضوعه، لصدق « المذكى » علـى

---

١) نهاية الدراية، ج ٢، ص ٢١٢

. . . .

. . . .

الحيوان المذبوح فاقداً لبعض الشرائط ، فهومذكى، ولكنه ليس بحلال ولا طاهر .

أقول : ما أفاده (قده) من عدم اتصاف الذبح بأنه نزاهة وطيب وان كان صحيحاً في نفسه ، الا أن الكلام في اتحاد التذكية والزكاة معنى وهو الطهارة ومغايرتهما ، وقد زعم‌هذا المحقق ترادفهما ورتب عليه ما ذكره ، لكن‌الظاهر أن التذكية ليست بمعنى الطهارة لالغة ولاعرفاً ولاشرعاً ، ومايكون بمعناها هو الزكاة ، ففي‌لسان العرب : « وأصل الزكاة في اللغة النماء والطهارة والبركة... والتذكية الذبح والنحر » وفي الصحاح : « التذكية الذبح » وفي المجمع : « والتذكية الذبح والنحر » وفي مفردات الراغب : « وذكيت الشاة ذبحتها ، وحقيقة التذكيةاخراج الحرارة الغريزية ، لكنه خص في الشرع بابطال الحياة على وجه دون وجه» وقال في‌الزكاة : «أصل الزكاة النمو الحاصل عن‌بركةالله تعالى » ولاأثر في كتب اللغة من كون تذكية الحيوان بمعنى تطهيره ، بل بمعنى الذبح كما في الصحاح أومع النحر كما في غيره وان فسره الراغب بما هوأعم‌منهما. وعليه‌فالتذكية لغة نفس‌فعل المذكي لامايتحصل منه. كما أن‌الزكاة بمعنى الطهارة ،والتزكية بمعنى التطهير ، ومنه‌قوله تعالى : « يزكيهم ويعلمهم الكتاب » أي يطهرهم‌من رذائل الاخلاق وذمائم‌الصفات . هذا بحسب اللغة .

والظاهر أنه‌كذلك عرفاً ، فليست التذكية بمعنى التطهير والذكاة بمعنى الطهارة حتى يراد منه شرعاً المسبب من فعل المذكي بدعوى عدم صحة حمل الطهارة والطيب‌على الذبح‌وأن المتصف بالطيب لحم الحيوان لافعل‌المذكي، لابتناء ذلك‌كله على‌كونها بمعنى الطهارة والنزاهة ، مع أنا لم نظفر عليه في

. . . .

. . . .

اللغة كما لم يكن كذلك عرفاً .

وأما بحسب الشرع فقد عرفت ظهور طائفة من الاخبار في كون التذكية بمعنى الذبح أو النحر أو غيرهما مما يذهب الحياة ، ولا يقدح في ذلك اطلاقها على أخذ الجراد، واخراج السمك من الماء حياً ، وارسال الكلب المعلم، ورمي الصيد وغير ذلك ، اذ الجامع الانتزاعي وهو زهوق الروح على وجه خاص موجود في هذه الموارد .

وأما قوله عليه السلام : « الجراد ذكي والحيتان ذكي »[1] و « الحوت ذكي حيه وميته »[2] حيث ان المراد أنه طاهر ، فهو من باب الاطلاق لا الاستعمال ، فلا ينافي كون هذه المادة بمعنى الذبح والنحر لا الطهارة .

وأما الوجه الثانى فالاشكال فيه واضح جداً ، اذ لم يلتزم أحد من القائلين بأن التذكية هي الذبح بصدق المذكى على الحيوان المذبوح بأي وجه اتفق حتى يلزم التفكيك بين الحكم والموضوع، ضرورة أن الذبح الخاص موضوع الأثر لا الذبح المطلق، ومع عدم تحققه فالحيوان ميتة وغير مذكى ، لوضوح انتفاء المشروط بانتفاء شرطه .

الخامس: أنه اختلف الاصحاب رضوان الله تعالى عليهم فيما يقبل التذكية من الحيوان وما لا يقبلها على أقوال ، ومجمل الكلام فيه : أن الحيوان اما مأكول كالغنم والبقر والجاموس وغيرها من البري والبحري، ولا اشكال ولا خلاف في قبوله للتذكية ، واما غير مأكول ، وهو على أقسام :

الاول : نجس العين كالكلب والخنزير ، وهو لا يقبل التذكية بمعنى عدم

١ و ٢) الوسائل، ج ١٦، الباب ٣١ من أبواب الذبائح، الحديث : ٦ و٥، ص ٢٩٧

. . . .

. . . .

تأثير الذبح في طهارته وحلية لحمه ، بل هو باق على نجاسته وحرمته بلااشكال ولاخلاف،بل الاجماع بقسميه عليه، بل الضرورة كما في كتاب الصيد والذباحة من الجواهر .

الثاني: طاهر العين الادمي،وهو أيضاًلايقبل التذكية المشروعة في الحيوانات الموجبة للطهارة والحلية أو الطهارة فقط اجماعاً أوضرورة كما في الجواهر .

الثالث : الحيوان الطاهر غير الأدمي ، وهو على قسمين :

أحدهما : ما لانفس سائلة له، ولاتؤثر التذكية في طهارته ، لكونه طاهراً في نفسه ، كما لاتؤثر في حلية لحمه أيضاً ، لانه من غير المأكول كالسمك الذي لافلس له ، كما قيل . لكن فيه : أنه بناء على حرمة الانتفاع بالميتة ولو في الجمله تترتب الثمرة على تذكيته ، لانها تخرجه عن الميتة التي يحرم الانتفاع بها وان لم توجب حلية لحمه .

ثانيهما : ماله نفس سائلة من السباع كالاسد والنمرو الثعلب ونحوها ، والمشهور المنصور وقوع التذكية عليها ، بل عن السرائر الاجماع عليه . ويدل عليه مضمرة سماعة المتقدمة : « سألته عن جلود السباع أينتفع بها ، قال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأما الميتة فلا» .

وأما المسوخ* كالفيل والدب والقرد وغيرها مما تضمنته النصوص من الجريث والضب وغيرهما ، وكذا الحشرات التي تسكن باطن الارض كالفارة وابن عرس ونحوهما، فالمشهور عدم وقوع التذكية عليهما، وتفصيل البحث في ذلك وتنقيحه موكول الى محله .

. . . .

. . . .

والذي يختلج بالبال عاجلا واستفاده أيضاً صاحب الجواهر (قده) من مجموع النصوص التي تعرض لهافي لباس المصلي هو : أن كل حيوان طاهر العين حال الحياة وان لم يكن مأكول اللحم قابل للتذكية ، ولكن لايصلى فيه عدا ما استثني. وعن صاحب الحدائق « لاخلاف بين الاصحاب فيما أعلم أن ماعدا الكلب والخنزير والانسان يقع عليه الذكاة » .

واختاره شيخناالاعظم (قده) فيطهارته فيرد كلام شارح الروضة من حصر المحللات بأن الاصل قبول كل حيوان للتذكية ، قال : « فان أصالة الحل الثابتة بالكتاب في قوله تعالى : قل لاأجد فيما أوحي الي محرماً .... الى أن قال : مضافاً الىقولهم عليهم السلام : كل شيىء مطلق حتى يردفيه نهي .... لايندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف غير الثابت أصله فضلا عن اعتباره » .

لكن ضم مرسلة الصدوق الى الاستدلال بالاية الشريفة كتعبيره بأصالة الحل لايخلو عن مسامحة ظاهرة، لدلالة الاية على حلية كل حيوان بالحلية الواقعية الاما خرج ، وهذا لايجامع عدم قبوله للتذكية ، فهو حكم واقعي ، فكان الأولى التعبير بالعموم لابأصالة الحل ، كما أن مدلول المرسلة حكم ظاهري، لاخذ الشك في موضوع الحلية. الاأن يريد بالاطلاق الاباحة الواقعية بأن يراد بالورود الصدور والتشريع ، لكنه جعلها أظهر أدلة البراءة في الرسائل ، وهو ينافي ارادة الاباحة الواقعية المترتبة على كون الورود بمعنى الجعل لاالوصول والعلم .

وكيف كان ، فيدل على العموم قول مولانا الصادق عليه السلام لزرارة في موثقة ابن بكير : « يازرارة فان كان ممايؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيىء منه جائزة اذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذابح

. . . .

. . . .

وان كان غير ذلك مما نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدة ذكاه الذبح أولم يذكه » لظهوره في كون الذبح تذكية لكل حيوان نهي عن أكله وان لم تصح الصلاة في جلده لكونه غير مأكـول ، ويخصص هذا العموم بمادل على عدم قابلية الحيوان النجس العين والمسوخ والحشرات للتذكية .

ثم ان في بعض كتب الحديث « ذكاه الذبح » بدل « الذابح » والظاهر صحة الاستدلال به على التقديرين ، لانه فـي مقام اعتبار المأكولية فـي لباس المصلي علاوة على طهارته بالتذكية ، فماحرم أكله من الحيوان لاتجوز الصلاة في جلده سواء وقع عليه التذكية ـ وهي الذبح ـ أم لم تقع عليه. واسناد التذكية الى الذابح انما هو لاجل الذبح ، فالمراد أنه وقع الذبح على غير المأكول أولم يقع .

فالمتحصل مما ذكرنا : أن مقتضى الجمع بين النصوص قابلية كل حيوان للتذكية التي هي مانعة عن عروض النجاسة التي يقتضيها الموت، فالموت مقتض للنجاسة والتذكية مانعة عنها .

اذا تحقق مـا ذكرناه من الامور ، فليعلم : أنه ـ بناء على قابلية كل حيوان طاهر العين غير مأكول اللحم مـن ذي النفس للتذكية اذا كان لـه جلد صالح للبس ـ لايتصور شبهة حكمية من ناحية قابلية الحيوان لها حتى تجري فيها أصالة عدم التذكية ، اذ المفروض قابلية كل حيوان لها عدا ما خرج من نجس العين والحشرات والمسوخ ، فالحيوان المتولد مـن حيوانين أحدهما محلل كالغنم والاخر محرم كالثعلب غير التابع لاحدهما في الاسم محكوم بقبوله للتذكية .

. . . .

. . . .

نعم يتصور الشبهة الحكمية من غير ناحية القابلية ، كما اذا شك في اعتبار الايمان أو طهارة المولد أو الذكورة في المتصدي للتذكية . فان كان لادلة التذكية اطلاق لفظي كما هو الاظهر بدعوى كون التذكية من الامور العرفية المتعارفة بين الناس قديماً وحديثاً وأن الشارع لم يتصرف في مفهومها بل زاد فيه قيوداً ، فلا اشكال في الرجوع اليه ورفع الشك به ، والا فالمرجع هو الاطلاق المقامي ، لانه مع تصدي الشارع لبيان موضوع حكمه بماله من الاجزاء والشروط يكون سكوته بعد ذلك وعدم بيان غيرها كاشفاً عن عدم دخل أمر آخر في موضوع حكمه ، ومع هذا الاطلاق لاتصل النوبة الى أصالة عدم التذكية . ومع عدم تسليم شيء من هذين الاطلاقين اللفظي والمقامي يكون المرجع في كل من الشبهة الحكمية والموضوعية الاصول العملية ، فيقع الكلام في مقامين: الاول في الشبهة الحكمية ، والثاني في الشبهة الموضوعية .

أما المقام الاول ، فتفصيل الكلام فيه : أن الشبهة الحكمية تارة تكون من جهة القابلية بمعنى المصلحة المقتضية لتشريع الحلية والطهارة أو الطهارة فقط للحيوان بالتذكية ، أو بمعنى الخصوصية القائمة بالحيوان بعد فرض تصور الشبهة الحكمية من ناحية القابلية والغض عما ذكرناه من قابلية كل حيوان للتذكية عدا ما خرج . وأخرى تكون للشك في حلية لحم الحيوان ، لعدم الدليل على حليته أو اجماله أو تعارضه ، أو لاحتمال دخل شيء في تحقق تذكيته كايمان الذابح ونحوه ، أو منع شيء عنها كالجلل بعد احراز قابلية الحيوان لها .

وثالثة تكون للشك في تركب التذكية وبساطتها بعد احراز القابلية أيضاً ، فهنا مسائل :

الاولى: أن تكون الشبهة من ناحية القابلية بمعنى المصلحة المقتضية لتشريع

. . . .

. . . .

الحل والطهارة أو الطهارة فقط بالتذكية، وقد تقدم أن أصالة عدم القابلية لاتجري فيها وان قلنا بجريان الاستصحاب في الأعدام الازلية، وذلك لعدم الترتب الشرعي بين الاحكام وملاكاتها المقتضية لتشريعها، بل الترتب انما يكون بين الموضوع وحكمه ، فلايجدي في ثبوت الحكم الشرعي استصحاب ملاكه .

وبالجملة : علل الاحكام وملاكاتها ليست أحكاماً ولامما يترتب عليها الاحكام ترتباً شرعياً حتى يصح جريان الاصل فيها .

ولا فرق فيما ذكرناه من عدم جريان استصحاب العدم في القابلية بمعنى المصلحة والملاك بين كون التذكية أمراً بسيطاً ومركباً كما هو واضح .

هذا كله بالنسبة الى القابلية . وأما بالاضافة الى التذكية ، فان كانت بسيطة فلا مانع من جريان أصالة العدم فيها ، لانه مع الشك في القابلية بمعنى الملاك يشك في تحقق التذكية التي هي أمر بسيط ، فيجري استصحاب عدمها ويترتب عليه حكم عدم المذكى . وان كانت مركبة من الامور المتقدمة أو كانت عبارة عن فري الاوداج الاربعة مقيدة باسلام الذابح والتسمية والاستقبال وكون آلة الذبح من الحديد فلاتجري أصالة عدم التذكية في الحيوان ، اذ المفروض تحققها ، بل يحكم بطهارته لصيرورته مذكى ، وحرمته لاستصحابها ، ولاضير في اختلاف منشأ الحرمة حالتي حياته وموته بعد صدق وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة عرفاً، نظير الجلوس في المسجد بداعي البحث مثلا، فاذا شك في بقاء جلوسه الى الظهر بداعي الصلاة مثلا فلامانع من استصحابه مع اختلاف دواعي الحدوث والبقاء ، لوحدة الجلوس الحدوثي والبقائي عرفاً ، ومع هذا الاستصحاب لامجال لقاعدة الحل ، لحكومته عليها .

. . . .

. . . .

لايقال: ان اختلاف الموضوع ـ حيث ان الحيوان الحي غير الميت عرفاً ـ مانع عن جريان الاستصحاب كما هو الحال في زوال كل وصف من أوصاف الموضوع .

فانه يقال : لامانع من جريان الاستصحاب في اللحم والجلد ، لان الموت والحياة بالنسبة اليهما من الحالات المتبادلة حتى يجري فيه الاستصحاب .

المسأله الثانية : أن تكون الشبهة من ناحية القابلية بمعنى الخصوصية الذاتية كالغنمية والبقرية لا الخصوصية الخارجية القائمة بالحيوان ، فلايجري الاستصحاب أيضاً في القابلية ، بل عدم جريانه هنا أولى من الفرض السابق ، اذمع كون الخصوصية ذاتية لاينحل الموجود الى معلوم الوجود ومشكوك الوجود حتى يجري فيه الاستصحاب كما كان هذا الانحلال متحققاً في القابلية بمعنى المصلحة، لصحة أن يقال: ان هذا الحيوان حين لم يكن موجوداً لم يكن ذا مصلحة أيضاً، وبعد حصول العلم بوجوده يشك في وجود مصلحته، فيستصحب عدمها، وهذا بخلاف الخصوصيات الذاتية ، فلايصح أن يقال : ان هذا الغنم الموجود حين كونه معدوماً لم تكن الغنمية المترتبة عليها الحلية والطهارة موجودة فيه، وبعد وجوده يشك في وجود غنميته ، فتستصحب ، بل هذا المعلوم وجوده اما غنم فهو بذاته قابل للحلية والطهارة ، واما ارنب فهو بذاته غير قابل لهما ، ولا أصل يعين أحدهما ، لان شأن الاستصحاب اثبات استمرار المستصحب وبقائه في عمود الزمان لاتعيين الحادث المردد بين شيئين ، فلايجري الاستصحاب في القابلية بهذا المعنى وان سلمنا جريانه في الاعدام الازلية، لانه يجري في لوازم الوجود دون الامور الذاتية ولوازم الماهية .

. . . .

. . . .

والحاصل : أن الاستصحاب لايجري في عدم القابلية بهذا المعنى وهو الخصوصية الذاتية ، كما لم يجرفيه بمعناها الاول المتقدم في المسألة الاولى .

وأما التذكية فان كانت مركبة من فري الاوداج مع اسلام الذابح والتسمية والاستقبال وكون الذبح بالحديد مع قابلية المحل ، فلاتجري أصالة عدم التذكية اذ المفروض تحققها، فيحكم بطهارته، لصيرورته مذكى، وحرمته لاستصحابها.

وتوهم جريان أصالتي الطهارة والحل، لعدم جريان أصالة عدم التذكية لتحققها حسب الفرض ، ولعدم جريان الاصل في عدم القابلية ، مندفع بأنه لوانتهى الامر الى الاصل لكان الجاري هو الاصل الحاكم على هذين الاصلين وهو استصحاب الطهارة والحرمة الثابتتين للحيوان حال حياته .

واختلاف منشأهما ـ لكون الطهارة المتيقنة لاجل الحياة والحرمة لاجل عدم وقوع قطع الاوداج مع الشرائط عليه حال الحياة ، وبعد الموت تستند الحرمة الى عدم القابلية ـ لايقدح في جريان الاستصحاب ، لعدم انثلام ما هو المدار في جريانه من وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة عرفاً بذلك كما تقدم في المسألة الاولى .

ونقول هنا توضيحاً لوجه عدم القدح : ان المستفاد من قوله تعالى: « الاما ذكيتم » ومثل قوله عليه السلام في بعض النصوص : « اذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذابح » كون غير المذكى هو الحيوان الذي زهق روحه ولم يذك ، ومن المعلوم أن كلا من الزهوق والذكاة عرض قائم بالحيوان وليس أحدهمانعتاً للاخر ، فهومن صغريات كبرى التركيب لاالتقييد ، وزهوق روحه

. . . .

. . . .

محرز وجداناً ووقوع التذكية كلا أوبعضاً عليه مشكوك ، فيستصحب عدمه ، فيتم الموضوع وهو عدم المذكى بضم الأصل الى الوجدان ، ويترتب عليه حكمه وهو الحرمة ، فيصح أن يقال : ان هذا الحيوان لم يقع عليه التذكية الى أن زهق روحه ، فيثبت بالاستصحاب عدم وقوع التذكية عليه من دون أن يكون مثبتاً .

وان كانت التذكية بسيطة أومقيدة ، فلامانع من جريان أصالة عدمها ، للعلم بعدم التذكية حينئذ حال حياة الحيوان ، فيجري استصحابه .

المسألة الثالثة : أن تكون الشبهة الحكمية من جهة الشك في حلية الحيوان مع العلم بقبوله للتذكية، ويكون منشأ الشك فيها عدم الدليل على حليته أوحرمته، أوتعارضه أواجماله ، والمرجع في جميع ذلك هو استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان حال حياته، اذلامانع من جريانه بعد وقوع التذكية عليه ، وعدم القدح في اختلاف منشأ الحرمة في حياته وبعد تذكيته كما تقدم في المسألة الثانية .

وان شئت فقل : ان الشك في ثبوت حلية الحيوان مع العلم بقبوله للتذكية ووقوعها عليه من الشك في رافعية الموجود ، لاحتمال كون التذكية الواقعة عليه رافعة لحرمته الثابتة حال حياته ، فتستصحب تلك الحرمة ، ومع هذا الاستصحاب الحكمي لاتصل النوبة الى قاعدة الحل ، لحكومته عليها .

وربما قيل بعدم جريان هذا الاستصحاب الحكمي ، وحاصل ما يقال في وجهه أمران :

أحدهما : عدم تسليم حرمة أكل الحيوان الحي حتى يصح استصحابها .

ثانيهما : أن حرمة أكله حياً على تقدير تسليمها كانت ثابتة للحيوان المتقوم

. . . .

. . . .

بالحياة ، وما يشك في حليته انما هو اللحم ، وذلك مغاير للحيوان ، فلايمكن جريان الاستصحاب فيه .

وفي كليهما مالايخفى ، اذ في أولهما: أن حرمة أكله قبل وقوع التذكية عليه مسلمة .

ويدل عليه موثقة عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث « أنه سأله عن الشاة تذبح فيموت ولدها في بطنها ، قال : كله فانه حلال ، لان ذكاته ذكاة أمه، فان هوخرج وهوحي فاذبحه وكل، فان مات قبل أن تذبحه فلاتأكله ، وكذلك البقروالابل»[1]، فان الامربذبح الولد الخارج حياً ظاهر في حرمة أكل الحيوان الحي غيرالمذكى .

ومنه يعلم أن الاستشهاد على الجوازبما دل على جواز أكل السمك الصغير حياً أجنبي عن المدعى ، اذ المفروض أن ذكاة السمك تتحقق باخراجه من الماء حياً ولادليل على اعتبارزهوق روحه في جواز أكله. وهذا بخلاف مثل الشاة، فان الامر بالذبح الذي يتعقبه زهوق الروح عادة ظاهر في حرمة أكلها قبل زهق روحها . نعم لايعتبر أن يستند موتها الى التذكية، فلو ألقيت بعد الذبح من شاهق مثلا وماتت بذلك لم تحرم .

وعليه ، فلامانع من استصحاب الحرمة بعد وقوع التذكية عليها خصوصاً بناء على عدم اطلاق المذكى على الحيوان الابعد زهوق روحه .

وفي ثانيهما : أن موضوع الحرمة هواللحم ، ومن المعلوم أن الموت والحياة من حالاته المتبادلة ، فلامانع من استصحاب حرمته .

---

١) الوسائل ، ج ١٦ ، الباب ١٨ من أبواب الذبائح ، الحديث : ٨ ، ص ٢٦٩

. . . .

. . . .

وبالجملة: فالحيوان القابل للتذكية المشكوك حل لحمه شرعاً محكوم بعد وقوع التذكية عليه بالطهارة والحرمة .

الا أن في استصحاب الحرمة منعاً تقدم التنبيه عليه في ص ٤٢٥، فلاحظ .

المسألة الرابعة : أن تكون الشبهة الحكمية من جهة الشك في حلية لحم الحيوان، ويكون منشأ الشك فيها احتمال دخل شيء في التذكية كايمان الذابح وعدم تولده من الزنا وذكورته وبلوغه ، كما اذا ذبح صبي غنماً وشك في حلية لحمه ، لاحتمال دخل البلوغ في الذابح ، فلابد حينئذ بعد منع اطلاق أدلة التذكية لفظياً ومقامياً كما هو المفروض من الرجوع الى الاصل العملي وهو أصالة عدم التذكية ، وهذا من غير فرق بين احتمال دخل البلوغ مثلا في نفس التذكية أوفي محصلها ، وذلك لسبق العلم بعدمها على كل تقدير ، فاذا جرت أصالة عدم التذكية ترتب عليها جميع الاحكام المترتبة على الميتة من النجاسة وبطلان الصلاة وغيرهما، لما عرفت في الامر الثالث من أن الميتة هي عدم المذكى موضوعاً أوحكماً، فلاوجه لما عن الفاضل النراقي وغيره من الاصحاب (قدهم) من سقوط أصالة عدم التذكية بمعارضتها لاصالة عدم الموت حتف الانف والرجوع الى قاعدتي الحل والطهارة المقتضيتين لطهارة الحيوان وحلية لحمه .

مضافاً الى أنه بعد تسليم التعارض يكون المرجع استصحاب الحرمة والطهارة الثابتتين حال حياة الحيوان ، لاقاعدتي الحل والطهارة ، لحكومة الاستصحاب عليهما.

كما لاوجه لما في تقريرات بعض أعاظم العصر من « أن التحقيق جريان

. . . .

. . . .

الأصلين وهما أصالة عدم التذكية وأصالة عدم الموت حتف الانف، لعدم لزوم مخالفة عملية من جريانهما، ومجرد ملازمة عدم التذكية للموت لكونهما ضدين لاثالث لهما غير مانع عن جريانهما ، لان التفكيك بين اللوازم في الاصول العملية غير عزيز كما في التوضي بالمائع المردد بين الماء والبول ، حيث انه يحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث، ففي المقام يحكم بحرمة الاكل، لاصالة عدم التذكية وبالطهارة لاصالة عدم الموت » وذلك لما مرفي بعض المقدمات من أن عدم المذكى ليس غير الميتة، بل هو الميتة حقيقة أوحكماً، فليسا متغايرين حتى يجري فيهما الاصل .

وبالجملة : فالاصل الجاري في الشك في اعتبارشيىء في التذكية هوأصالة عدم التذكية دون قاعدتي الحل والطهارة ، ودون استصحاب الطهارة والحرمة ودون أصالتي عدم التذكية وعدم الموت المثبتتين للحرمة والطهارة .

فتلخص من جميع ما ذكرناه في المقام الاول أمور :

الاول : عدم جريان الاصل في الشك في القابلية بكلامعنييها .

الثاني : قابلية كل حيوان للتذكية عدا ما استثني .

الثالث: اطلاق أدلة التذكية الرافع لاعتبار كل ما يحتمل دخله في التذكية.

الرابع : جريان أصالة عدم التذكية بعد منع اطلاق أدلة التذكية والقابلية فيما اذاكانت الشبهة الحكمية ناشئة من اجمال مفهوم التذكية شرعاً من حيث كونها أمراً بسيطاً أومقيداً ، أومن حيث احتمال شرطية شيىء كبلوغ الذابح فيها . وأما اذا كانت الشبهة ناشئة من القابلية مع وضوح حدود مفهوم التذكية فالاصل الجاري في الحيوان حينئذ استصحاب الطهارة والحرمة دون

قاعدتي الحل والطهارة.

وأما المقام الثاني وهو الشبهة الموضوعية، فله صور أيضاً نذكر أحكامها في طي مسائل:

الاولى: أن يكون الشك في حلية لحم، لدورانه بين كونه من حيوان مأكول اللحم كالغنم وحيوان محرم اللحم كالاسد مع العلم بقبوله للتذكية ووقوعها بجميع شرائطها عليه، والظاهر جريان أصالة الحل فيه كسائر الشبهات الموضوعية من دون توقف على الفحص، ومعه لامجال لاستصحاب حرمة لحمه الثابتة له حال حياة الحيوان، لان قاعدة الحل تثبت كون الحيوان محلل الاكل، والمفروض وقوع التذكية عليه أيضاً، لان مرجع الشك حينئذ الى أن الحيوان المذكى حلال أو حرام، والاصل الجاري فيه أصالة الحل، فما عن الشهيد (قده) من أن الاصل في اللحوم مطلقاً هو الحرمة لايمكن المساعدة عليه في هذا الفرض.

وتوجيهه باستصحاب حرمة أكله الثابتة قبل زهوق روحه غير وجيه، لانه ان أريد بها حرمته الناشئة من عدم التذكية فقد ارتفعت بالتذكية، وان أريد بها حرمته الاصلية، فقد حكم بعدمها بقاعدة الحل كما أشرنا اليه آنفاً.

وكذا تجري قاعدة الحل فيما اذا تردد اللحم بين كونه من الحيوان المحلل كالغنم والمحرم كالقرد مع فرض الشك في قبوله للتذكية، فانه من الشبهات الموضوعية التي تجري فيها أصالة الحل بدون الحاجة الى الفحص.

الا أن يقال: ان أصالة عدم التذكية في غير صورة العلم بقابلية الحيوان للتذكية مع وقوعها خارجاً محكمة، ومقتضاها الحرمة، وفي صورة العلم بقابلية الحيوان للتذكية وحصولها خارجاً تجري قاعدة الحل، وعلى كل حال

. . . .

. . . .

ليس هنا أصل يقتضي حرمة اللحم في جميع الشبهات كما هو ظاهر كلام الشهيد والسيد في العروة وغيرهما قدس الله تعالى أسرارهم ، فلاحظ .

المسألة الثانية : أن يكون الشك في الحلية لاحتمال عدم قبوله للتذكية ذاتاً مع العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه كتردد الحيوان المذبوح لظلمة مثلا بين الغنم والكلب ، فعلى القول الصحيح من قابلية كل حيوان للتذكية الا ما استثني مع البناء على جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية حتى في العناوين الذاتية كعنوان الكلبية مثلا لا مانع من التمسك بعموم مادل على قابلية كل حيوان للتذكية بعد اجراء استصحاب عدم تحقق العنوان الخارج لاحراز كونه مما يقبل التذكية ، فيحكم بطهارته لكونه مذكى، من غير فرق في ذلك بين كون التذكية أمراً بسيطاً ومركباً ، ضرورة أنه بعد اثبات قابليته للتذكية بالاستصحاب المزبور ووقوع الذبح مع الشرائط عليه كما هو المفروض يصير مذكى وطاهراً وحلالا ، لقاعدة الحل التي تجري في كل مشكوك الحل والحرمة ، ومنه هذا الحيوان المذكى .

ولامجال لاستصحاب حرمته الثابتة له قبل التذكية ، لانه بعد ثبوت حليته الذاتية بقاعدة الحل ووقوع التذكية عليه لايبقى شك في حرمته مطلقاً، أما الحرمة الذاتية فبقاعدة الحل ، وأما العرضية فلارتفاعها بالتذكية .

هذا كله بناء على جريان الاستصحاب لاحراز كون الحيوان مما يقبل التذكية . وأما بناء على عدم جريانه فيه لمنع جريان الاستصحاب في الاعدام الازلية مطلقا أو في خصوص العناوين الذاتية ، فيجري أصالة عدم التذكية بناء على بساطة التذكية وتسببها عن الذبح بشرائطه كتسبب الطهارة عن الغسلتين

. . . .

. . . .

والمسحتين على أحد الوجهين، فيحكم بحرمته ونجاسته، وبناء على كون التذكية نفس فري الاوداج مع الشرائط تجري قاعدة الحل، اذ المفروض العلم بتحقق التذكية بهذا المعنى.

فالنتيجة: أن المرجع في هذه المسألة اما أصالة عدم التذكية واما قاعدة الحل.

المسألة الثالثة: أن يكون الشك في الحلية ناشئاً من احتمال عروض عنوان مانع عن تذكيته كالجلل بعد العلم بقابليته لها كالشاة مثلا اذا احتمل طرو جلل عليها، لاينبغي الاشكال في جريان استصحاب عدم المانع، فاذا ذبح على الوجه الشرعي حكم بحليته، لتحقق قيد موضوع الحلية وهو عدم الجلل بالاصل ونفس التذكية بالوجدان، وهذا من غير فرق بين كون التذكية الذبح المقيد باسلام الذابح والتسمية وغيرهما وبين كونها بسيطة ومركبة، فان وقوع التذكية بأي معنى كانت على حيوان أحرز قابليته لها بالاصل يكون كوقوعها على حيوان أحرزت قابليته للتذكية بالوجدان.

وبالجملة: فالحكم في هذه الصورة من الشبهة الموضوعية هو الطهارة والحلية.

المسألة الرابعة: أن يكون الشك في الحلية للشك في وقوع أصل الذبح أوفي جامعيته للشرائط، كما اذا شك في اسلام الذابح أوفي كون الذبح بالحديد مع العلم بقبول الحيوان للتذكية، والمرجع فيها أصالة عدم التذكية المقتضية للنجاسة وحرمة الاكل وعدم جواز الصلاة في أجزائه. نعم اذا كان الذابح مسلماً وشك في تحقق بعض ما يعتبر في التذكية، فلامانع من جريان أصالة

. . . .

. . . .

الصحة في فعله ، فيحكم بوقوع التذكية على الوجه الشرعي ، فيكون طاهراً ويحل أكله .

ثم ان هنا أموراً ينبغي التنبيه عليها :

الاول : أنه قدأورد على أصالة عدم التذكية في موارد جريانها تارة بمعارضتها بأصالة عدم الموت حتف الانف ، فيرجع بعد تساقطهما الى قاعدة الطهارة كما عن الفاضل النراقي (ره) وأخرى بعدم اليقين السابق ، توضيحه : أن موضوع الحرمة والنجاسة ليس مطلق عدم التذكية حتى يستصحب، بل خصوص عدمها حال خروج الروح ، لطهارة الحيوان الحي قبل التذكية ، فلايقين بالموضوع وهو عدم التذكية حين الزهوق ليستصحب .

وثالثة بأن أصالة عدم التذكية لاتثبت الاالحرمة ، لان النجاسة مترتبة على الميتة دون عدم المذكى .

والكل كما ترى ، اذ في الاول : ما تقدم من أن عدم المذكى هو الميتة حقيقة أوحكماً ، فليسا متغايرين حتى يجري فيهما الاصل .

وفي الثاني ماسبق أيضاً من أنه لامانع من استصحاب عدم التذكية الى زمان الزهوق ، فالموت معلوم وجداناً وعدم تذكيته الى زمان الزهوق محرز تعبداً ، وهذا من الموضوع المركب الذي يحرز كلا أوبعضاً بالتعبد ، لامن الموضوع المقيد الذي لايحرز بالاصل الاعلى القول بحجية الاصول المثبتة .

وفي الثالث : مامر أيضاً من أن الحرمة والنجاسة ثابتتان لغير المذكى مطلقاً وان لم يمت حتف أنفه .

والحاصل: أنه اذا جرت أصالة عدم التذكية ترتب عليها كل من النجاسة

. . . .

. . . .

والحرمة . والتفكيك بينهما كما عن الشهيد (قده) وفي تقرير بعض الاعاظم نظراً الى « أن الحرمة بمقتضى قوله تعالى : الاماذكيتم أنيطت بعدم التذكية ، وأما النجاسة فقد علقت على الميتة التي هي الحيوان الذي مات حتف أنفه ، فمع الشك في نجاسة غير المذكى تجري فيه قاعدة الطهارة » غير سديد ، لما مر من أن عدم المذكى ميتة حقيقة أوحكماً ، ويترتب عليه جميع أحكام الميتة التي منها النجاسة ، فغير المذكى حرام ونجس وتبطل الصلاة فيه .

نعم مع عدم جريان أصالة عدم التذكية في مشكوك القابلية يستصحب طهارة الحيوان وحرمته المعلومتان حال حياته ، ففي هذه الصورة لامانع من التفكيك بين الطهارة والحلية .

ومنع جريان استصحابهما بدعوى مغايرة الحيوان حياً وميتاً ، فتجري فيه قاعدتا الحل والطهارة ، في غير محله ، لان موضوع الاستصحاب هو اللحم والجلد ، والحياة والموت من حالاتهما المتبادلة عرفاً كما أشرنا اليه سابقاً .

وقد اتضح مما ذكرنا : ثبوت الملازمة بين النجاسة والحرمة في كل حيوان تجري فيه أصالة عدم التذكية اذا كان مماله نفس سائلة، وأما مع عدم جريانها يجري الاستصحاب الحكمي في طهارته وحرمته ، فلاملازمة حينئذ بين الحرمة والنجاسة، بل يحكم بالطهارة والحرمة ، فما في تقريرات المحقق النائيني رفع في الخلد مقامه : « فالاقوى ثبوت الملازمة بين الحل والطهاره في جميع فروض المسألة » مما لايمكن المساعدة عليه ، لان وجه الملازمة عنده (قده) فيما لاتجري فيه أصالة عدم التذكية هو جريان قاعدتي الحل والطهارة دون استصحاب الحرمة والطهارة، لاختلاف الموضوع في نظره زيد في علودرجته،

. . . .

. . . .

حيث ان للحياة دخلا في الحكم بالحرمة والطهارة ، فيكون الحيوان الحي غير الحيوان الذي زهق روحه ، فتنثلم وحدة الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة .

لكن قد عرفت عدم وجاهة هذا الوجه ، فاجراء الاستصحاب الحكمي مما لا محذور فيه ، ومقتضاه الطهارة والحرمة .

الامر الثاني : أن جريان أصالة عدم التذكية وكذا استصحاب الطهارة والحرمة موقوفان على عدم أمارة على التذكية من يد مسلم أوسوقه ، حيث انهما أمارتان عليها حاكمتان على أصالة عدم التذكية واستصحاب الطهارة والحرمة . ويدل على ذلك بعد الاجماع بل الضرورة وسيرة المتشرعة نصوص معتبرة :

منها : صحيح البزنطي، قال: « سألته عن الرجل يأتي السوق، فيشتري جبة فراء لايدري أذكية هي أم غيرذكية أيصلي فيها ؟ فقال : نعم ليس عليكم المسألة، ان أباجعفر عليه السلام كان يقول : ان الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم ان الدين أوسع من ذلك »[١] وقريب منه صحيحه الاخر[٢] وصحاح الحلبي[٣] وسليمان بن جعفر الجعفري واسحاق بن عمار[٤] وغيرها مما يدل على جواز ترتيب آثار التذكية في موارد خاصة مع اشتمال بعضها على رجحان ترك الفحص والسؤال عن تذكيتها .

---

١) الوسائل ، ج ٢ ، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات ، الحديث : ٣

٢ و٣) المصدر ، الحديث : ٦ و٢ ، ص ١٠٧١

٤) المصدر ، الحديث ٥ : ص ١٠٧٢

. . . .

. . . .

وبهذه النصوص يجمع بين ما يدل على جواز ترتيب آثار التذكية مطلقاً مالم يعلم بعدمها كموثق سماعة: «سأل أباعبدالله عليه السلام عن تقليد السيف في الصلاة وفيه الفراء و الكيمخت، فقال عليه السلام: لابأس مالم تعلم أنه ميتة»[1] وقوله عليه السلام في رواية علي بن أبي حمزة: «ما علمت أنه ميتة فلاتصل فيه»[2] وبين ما يدل على المنع من ترتيب الاثر مطلقاً حتى يعلم أنه مذكى، كقوله عليه السلام في موثق ابن بكير الوارد في المنع عن الصلاة فيما لايؤكل لحمه: «فان كان ممايؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائزة اذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح»[3].

ونتيجة هذا الجمع العرفي البناء على عدم التذكية مع الشك فيها، وترتيب آثار عدمها الامع وجود أمارة عليها من بيع المسلم أوصلاته فيه أوغيرهما من التصرفات الدالة على تذكيته، وهذاجمع موضوعي يقيد كلامن اطلاقي الجواز والمنع، ومعه لاتصل النوبة الى الجمع الحكمي بأن يؤخذ باطلاق الجواز ويحمل اطلاق المنع على الكراهة مع عدم الامارة، فان المحقق في محله تقدم الجمع الموضوعي على الحكمي، فليست الشبهة في المقام كسائر الشبهات الموضوعية التي تجري فيها قاعدة الحل كما عن صاحب الحدائق «تمسكاً بعموم كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهولك حلال، ولذا لم يفرق في الحكم بالحلية بين يد المسلم والكافر» فان ما ذكره (قده) يهدم أساس حكومة بعض الاصول على بعضها الاخر، فكل شبهة موضوعية يكون فيها أصل حاكم لاتصل

---

١ و٢) الوسائل، ج ٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢ و٤ ص ١٠٧٣ و١٠٧٢

٣) الوسائل، ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، الحديث: ١، ص ٢٥

. . . .

. . . .

النوبة معه الى أصل محكوم ، كتردد المرأة بين الزوجة والاجنبية ، فانه يحرم ترتيب آثار الزوجية عليها وان لم نقل بانقلاب الاصل في الموارد الثلاثة ، وذلك لاستصحاب الاجنبية ، ومعه لاتجري فيها قاعدة الحل أصلا .

ثم ان هنا فروعاً لابأس بالتعرض لها اجمالا :

الاول : أن المراد بالسوق خصوص سوق المسلمين ، لقول أبي جعفر عليه السلام في صحيح الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم: «كل اذا كان ذلك في سوق المسلمين ولاتسأل عنه »[1] ويقيد به اطلاق السوق في سائر النصوص . مضافاً الى انصراف السوق اليه. كما أن المراد باليد مطلق الاستيلاء ولو كان غصباً أو كان المتصدي للبيع ونحوه كافراً وكالة عن مسلم، اذ ليس لليد حقيقة شرعية، ومن المعلوم أن معناها العرفي هو مطلق الاستيلاء وان لم يكن مشروعاً .

الثاني : أن الظاهر اعتبار اليد والسوق وأرض الاسلام من حيث الطريقية والكشف عن الاستعمال الدال على التذكية من دون أن يكون لها موضوعية ، فلو لم يكن هناك استعمال كالجلد المطروح في أرض الاسلام ، أو كان ولكن لم يكن كاشفاً عن التذكية كما اذا صنع الجلد قربة لنقل النجاسات ، فلاعبرة حينئذ باليد والسوق وأرض الاسلام. والمراد بالاستعمال أعم من الفعلي كوضع المأكول أو المشروب فيه ، ومن الاعدادي كتعريضه للبيع أو للصلاة فيه .

ويشهد له ـ مضافاً الى الانصراف، وأن اعتبار مثل اليد والسوق انما هو لاجل الكشف والطريقية غالباً لا الموضوعية ـ خبر الاشعري، قال:«كتب بعض أصحابنا الى أبي جعفر الثاني عليه السلام: ما تقول في الفرو يشترى من السوق ؟ فقال

---

١) الوسائل ، ج ١٦، الباب ٢٩ من أبواب الذبائح ، الحديث : ١، ص ٢٩٤

. . . .

. . . .

عليه السلام : اذا كان مضموناً فلابأس »[١] والظاهر ارادة المستعمل فيما يشترط فيه الطهارة من قوله عليه السلام : « مضموناً» اذ ارادة ظاهره خلاف الاجماع.

وقول أبي الحسن عليه السلام في خبر اسماعيل بـن عيسى: « واذا رأيتم يصلون فيه فلاتسألوا عنه »[٢].

كما أن الظاهر أيضاً ارادة مطلق محـل التكسب والتجارة من السوق وان لم يكن هوالسوق العام الذي تقع فيه أنواع التجارات والمعاملات ، والتعبير بالسوق في النصوص مبني على ما هوالغالب من وقوع التكسبات فيه . والظاهر أيضاً مرجوحية الفحص والسؤال عما في السوق، لقوله عليه السلام في صحيحي البزنطي المتقدم أحدهما: « ليس عليكم المسألة » .

الثالث : أن المراد بالمسلم في سوقه وأرضه ويده كل من يظهر الشهادتين ولم يحكم بكفره كالنواصب والخوارج والغلاة ، فيشمل جميع فرق المسلمين عدا من حكم بكفره سواء اتفقوا في شرائط التذكية أم اختلفوا فيها، وسواء استحلوا طهارة الميتة بالدبغ أم لا ، وذلك لاطلاق « المسلم » في النصوص ، وعـدم تقيده بالولاية أوغيرها ، ولقيام سوق المسلمين في عصر صدور الروايات بغير أهل الولاية ، فالمراد بسوق المسلمين ما يقابل سوق الكفار .

نعم الاحوط الاولـى الاجتناب عن الجلود المشتراة ممـن يستحل الميتة بالدبغ ، لخبر أبي بصير عـن الصادق عليه السلام : « كان على بـن الحسين عليهما السلام رجلا صرداً لايدفئه فراء الحجاز ، لان دباغها بالقرظ ، فكـان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو، فيلبسه ، فاذا حضرت الصلاة ألقاه

---

١ و٢) الوسائل ، ج ٢ ، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات ، الحديث : ١٠ و٧

• • • • • • • • • • • • • • • • •

• • • • • • • • • • • • • • • • •

وألقى القميص الذي يليه ، فكان يسأل عن ذلك ، فقال عليه السلام : ان أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون أن دباغه ذكاته »[1] وقريب منه خبر ابن الحجاج [2] . وحملهما غير واحد على الكراهة ، لضعف سندهما ، لكنه مبني على قاعدة التسامح ، وهي في موردها أعني المستحبات محل تأمل ، بل منع فضلا عما ألحق به من المكروهات . نعم لابأس بجعلهما منشأ للاحتياط الاستحبابي بالاجتناب .

الرابع : أن يد المسلم تكون تارة مستقلة وأخرى مشتركة ، وعلى الاول اما يعلم بسبق يد الكافر عليه واما يعلم بعدمه واما يشك في ذلك ، لااشكال في أمارية اليد على التذكية في الصورتين الاخيرتين كما هو واضح .

وأما الصورة الاولى ، فالحكم فيها النجاسة ، اما للنصوص المتقدمة التي قد عرفت أن محصل الجمع بينها البناء على عدم التذكية الامع قيام الامارة من يد المسلم أوسوقه على التذكية، واما لكون يد الكافر أمارة على عدم التذكية كما ذهب اليه في الجواهر كأمارية يد المسلم على التذكية ، وان كان الاقرب هو الأول، لعدم تمامية ما استدل به على أمارية يد الكافر على عدم التذكية من خبري اسماعيل بن عيسى [3] واسحاق بن عمار [4] ، وذلك لانهما بعد الغض عن سندهما لايدلان الاعلى ثبوت البأس ولزوم السؤال مع عدم غلبة المسلمين وعدم صلاتهم فيه ، وهذا مما تقتضيه أصالة عدم التذكية ، ولايدلان على كون ذلك لاجل أمارية يد الكافر على عدم التذكية .

---

١) الوسائل، ج ٣ ، الباب ٦١ من أبواب لباس المصلى ، الحديث : ٢ ، ص٣٣٨
٢) الوسائل ، ج ٢ ، الباب ٦١ من أبواب النجاسات، الحديث : ٤ ، ص ١٠٨١
٣ و٤) الوسائل ، ج ٢ ، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات ، الحديث : ٧ و٥

. . . .

. . . .

نعم مع استعمال المسلم له استعمالا يدل على التذكية كجعله ظرفاً للمأكول أو المشروب يحكم بتذكيته، لاطلاق مادل على أمارية مطلق فعل يصدر من المسلم ـ مما يدل على التذكية كالصلاة فيه ـ على كونه مذكى، فحينئذ نرفع اليد عما تقتضيه أصالة عدم التذكية باليد التي هي أمارة عليها .

نعم بناء على أمارية يد الكافر علـى عدم التذكية يمكن أن يقال بتعارض الامارتين والرجوع الى أصالتي الحل والطهارة مع عدم ترتب أحكام المذكى عليه ، فلا يحكم بصحة الصلاة فيه ، فتدبر . هذا اذا لم يكن المسلم بمنزلة الالة وأما اذا كان بمنزلتها فلاعبرة بيده أصلا ، والحكم فيه النجاسة .

وعلى الثاني وهو اشتراك اليدبين المسلم والكافر بحيث يكون كل واحد منهما ذا يـد فعلية عليه ، فعلى القول بأمارية يـد الكافر على عدم التذكية كمـا عليه صاحب الجواهر (قده) كأماريـة يد المسلم عليها يقـع التعارض بينهما، ويرجع الى أصالتي الحل والطهارة بناء على عدم جريان استصحاب الحرمة والطهارة ، والافهو المعول .

وعلى القول بعدم أمارية يد الكافر على عدم التذكية كما هو الصحيح يحكم بكونه مذكى ، لامارية يد المسلم على التذكية من دون مانع ، ولاحاجة معه الى جعل اليد أمارة على الملكية ابتداء ثم جعل الملكية أمارة على التذكية . بل لاوجه له ، لترتب الملكية على التذكية ترتب الحكم على موضوعه ، فان قابلية المحل للملكية شرط لها ، فالحكم بهـا منوط باحراز القابلية ، وبدون احرازها لايحكم بالملكية ، ومع قيام الامارة على القابلية للتذكية لاتصل النوبة الى احرازها بأمارة تدل بالالتزام عليها، لان اليد اذا جعلت أمارة على الملكية

. . . .

. . . .

كانت دلالتها على التذكية بالاستلزام ، بخلاف جعل اليد أمارة على التذكية فانها تدل حينئذ عليها بالمطابقة .

وان شئت فقل : ان الشك في الملكية ناش عن الشك في القابلية لها ، فان كان هناك مايحرز القابلية مطابقة قدم على مايحرزها التزاماً ، فتدبر .

هذا كله حال يد المسلم استقلالا واشتراكاً .

وأما يد الكافر ، فان كانت غير مسبوقه بيد المسلم أولم يعلم سبق يد المسلم عليها، فيحكم بنجاسة ما في يده وعدم تذكيته، لاصالة عدم التذكية، ولايحكم بالطهارة الا بعد المنع عن جريانها والبناء على جريان استصحاب الطهارة أوقاعدتها. وان كانت مسبوقة بيدالمسلم مع الأثرالدال على التذكية حكم بذكاته وطهارته ، ووقوعه تحت يد الكافر لايغيره عما وقع عليه ، حيث ان أمارية يد المسلم على التذكية ليست مشروطة ببقاء يده عليه ، فاذا حكم بالتذكية حكم بطهارته دائماً .

والحاصل : أن اليد المتأخرة عن يد المسلم لاأثر لها ولاتؤثر في نجاسة ما كان محكوماً بالطهارة قبل وقوعه تحت يد الكافر .

الخامس : اذا كان السوق مختصاً بالكفار أوبالمسلمين ، فلااشكال ، للحكم بنجاسة ما في الاول من اللحم والجلد وطهارته في الثاني . وأما مع اشتراك السوق بينهما، فمع غلبة المسلمين على غيرهم يحكم بالطهارة وكونه مذكى، لقوله عليه‌السلام في موثق اسحاق بن عمار : « اذا كان الغالب عليها المسلمين فلابأس» اذ المستفاد منه أنه مع كون غيرأهل الاسلام أيضاً في السوق يبنى على اسلام البائع المجهول الحال لاجل الغلبة ، فجعلت الغلبة أمارة على اسلام

. . . .

. . . .

البائع .

ومع التساوي أوغلبة الكفار، فان كان البائع مسلماً حكم بكون المبيع مذكى، لامارية يده على التذكية. وان كان كافراً وجب السؤال والفحص وترتيب آثار عدم التذكية عليه لاصالة عدمها الى أن يثبت بحجة معتبرة ذكاته . وان كان مجهول الحال حكم بعدم كون مابيده مذكى ، لاصالة عدم التذكية وفقد أمارة حاكمة عليها .

ودعوى كونه محكوماً بالطهارة في صورة التساوى نظراً الى التسهيل ، وحمل قوله عليه السلام في موثق ابن عمار المتقدم : « اذا كان الغالب عليها المسلمين » على الغالب في تلك الاعصار ، وعدم كونه من القيود الاحترازية حتى يدور الحكم مداره، غير مسموعة ، لعدم كون التسهيل دليلا على الطهارة ، ومجرد سهولة الشريعة لاتصلح لاثباتها، لان التسهيل من قبيل الملاكات الداعية الى التشريع ، لاأنه دليل على المجعول في مقام الاثبات ، ولايصح الاستدلال على الطهارة بالتسهيل . ولعدم الوجه في حمل القيد على الغالب ، ضرورة أنه خلاف الاصل في القيود ، ولايصار اليه الابقرينة هي مفقودة في المقام .

وماشتهر من أن الغلبة في القيد تخرجه عن الاحترازية تمسكاً بقوله تعالى: « وربائكم اللاتي في حجوركم» غير وجيه ، لانه لولم يكن دليل من الخارج على عدم دخل الحجر في حرمة الربيبة لقلنا باختصاص الحكم بالربائب اللاتي في الحجور ، كما يقال باختصاص حرمة الربيبة بربيبة دخل الزوج بأمها تمسكاً بقوله تعالى : « من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » مع أن الدخول بالنساء قيد غالبي ، فلابد من حمله على الغالب ، ولم يقل أحد بذلك ، لاتفاقهم على عدم حرمتها بدون الدخول بأمها .

. . . .

. . . .

وبالجملة : فالمعول أصالة عدم التذكية فيما يؤخذ من مجهول الحال مع اختصاص السوق بالكفار أوغلبتهم على المسلمين أوالتساوي .

وأما مع غلبة المسلمين فضلا عن اختصاص السوق بهم ، فيحكم بطهارة ما يؤخذ من مجهول الحال ، لما عرفت من ظهور موثقة ابن عمار المتقدمة في كون غلبة المسلمين أمارة على اسلام البائع المجهول الحال ، فما عن المستند « من الحكم بتذكية ما يؤخذ من مجهول الحال اذا كان في سوق المسلمين » في غاية المتانة . نعم استدلاله عليه باطلاق نصوص السوق لايخلو عن المناقشة اذ لا اطلاق فيها بعد ماعرفت من كون السوق وأرض الاسلام عنواناً مشيراً الى ماهو الموضوع حقيقة من الاستعمال الدال على التذكية ، فالوجه في ذلك هو الغلبة التي هي أمارة على اسلام البائع ، والمفروض تحقق الاستعمال الكاشف عن التذكية أيضاً ، وهو التعريض للبيع فيتم موضوع الطهارة .

ومن هنا يتضح ضعف ما يظهر من الجواهر « من وجود القول بأمارية السوق مطلقاً ولو كان مأخوذاً من يد الكافر » لكن ظاهر المستند عدم وجود القائل بها، وذلك لما عرفت من عدم اطلاق في نصوص السوق ، وعدم موضوعية له ، وطريقيته لاستعمال المسلم بنحو يدل على التذكية .

كما يتضح ضعف ما عن الحدائق « من طهارة الجلد المطروح استناداً الى أنها مما تقتضيه القاعدة المتفق عليها نصاً وفتوى من أن كل شيىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ، وكل شيىء طاهر حتى تعلم أنه قذر » وذلك لمحكومية قاعدتي الحل والطهارة بأصالة عدم التذكية التي هي دليل المشهور على نجاسة الجلد المطروح .

. . . .

. . . .

وكما يظهر ضعف ما عن المدارك «من البناء على طهارة الجلد المطروح لقاعدة الطهارة ، واستشكاله في أصالة عدم التذكية بعدم حجية الاستصحاب ، والاستشهاد بصحيح الحلبي : سألت أباعبدالله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق ، فقال عليه السلام : اشتر وصل فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه[1]، ورواية علي بن أبي حمزة : ما علمت أنه ميتة فلاتصل فيه »[2] ، وذلك لماقرر آنفاً من حكومة أصالة عدم التذكية على قاعدة الطهارة بعد وضوح حجية الاستصحاب كما سيأتي فيمحله انشاءالله تعالى . وأما صحيح الحلبي فمورده السوق الذي هو أمارة على التذكية مع وجود الاستعمال الدال عليها . وأما خبر ابن حمزة فهو بعد الغض عن ضعف سنده من المطلقات التي لابد من تقييدها بوجود أمارة على التذكية ، ومما يعارضه النصوص التي علقت جواز الصلاة فيما يؤكل لحمه على العلم بالتذكية كموثقة ابن بكير المتقدمة .

فتلخص من جميع ماذكرناه : أن المأخوذ من يد الكافر محكوم بالنجاسة وعدم التذكية مطلقاً سواء كان في السوق المختص بالمسلمين أوالكفار أم المشترك بينهما ، وسواء علم عدم سبق يد المسلم عليه أم شك في ذلك . نعم مع العلم بسبق يد المسلم عليه مع تصرفه فيه بما يدل على تذكيته يحكم بطهارته، والوجه في النجاسة في غير هذه الصورة أصالة عدم التذكية من دون أمارة حاكمة عليها .

فما في بعض الرسائل العملية « من نفي البعد عن طهارة اللحم والشحم والجلد المأخوذة من يد المسلم مع العلم بسبق يد الكافر عليها اذا احتمل أن

---

١ و٢) الوسائل ، ج ٢ ، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ و٤

. . . .

. . . .

المسلم قد أحرز تذكيته على الوجه الشرعي » لايخلو من الغموض، لان مجرد احتمال احراز المسلم تذكيته لايكفي في أمارية يد المسلم وحكومتها على أصالة عدم التذكية . نعم مع معاملة المسلم المبالي بالدين معه معاملة المذكى ، أو العلم بمالكيته لما في يده من الجلد وغيره يحكم بالطهارة .

السادس : لو كان ذو اليد كافراً وأخبر بتذكية ما في يده اما باشترائه من مسلم ذكاه أو توكيله مسلماً في التذكية، فان حصل الاطمينان العقلائي من اخباره فلا اشكال في اعتباره ، لدخوله حينئذ في العلم العادي النظامي الذي يبني عليه العقلاء في أمورهم ، ولم يردع عنه الشارع ، بل أمضاه . وان لم يحصل الاطمينان المذكور من اخباره ففي اعتباره من جهة حجية اخبار ذي اليد اشكال، لان مستند اعتبار قول ذي اليد من سيرة العقلاء أو اتفاق الفقهاء ـ كما عن الحدائق ـ لايشمل اخبار ذي اليد الكافر، اذ المتيقن من هذين الدليلين اللبيين غير الكافر .

نعم النصوص الواردة في الموارد المتفرقة ـ مثل ماورد في القصارين[1] والحجامين، و« أن الحجام مؤتمن في تطهير موضع الحجامة »[2] وماورد في الدهن المتنجس من «أنه يبينه لمن اشتراه ليستصبح به»[3] واخبار المعير بنجاسة الثوب الذي بيده »[4] حيث ان ظهورها في اعتبار قول ذي اليد مما لاينكر ـ يمكن الاستدلال بها على المطلوب واصطياد قاعدة كلية وهي حجية اخبار ذي

١) الوافي في، ج١، أبواب الطهارة عن الخبث، باب التطهير من مس الحيوانات ص٣٢

٢) الوسائل ، ج ٢ ، الباب ٥٦ من أبواب النجاسات ، الحديث : ١، ص ١٠٧٨

٣) الوسائل، ج ١٢ ، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به الحديث : ٤ وغيره، ص٦٦

٤) الوسائل ، ج ٢ ، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات ، الحديث : ٣ ، ص ١٠٦٩

. . . .

. . . .

اليد منها بالنسبة الى جميع ما في يده وتحت استيلائه بالحلية والحرمة والطهارة والنجاسة وغيرها كالتذكية .

لكن يستفاد من مجموع صحيح معاوية بن عمار : « سالت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتيني بالبختج ويقول : قدطبخ على الثلث ، وأنا أعرفه أنه يشربه على النصف ، فأشربه بقوله وهو يشربه على النصف ؟ فقال عليه السلام : لاتشربه ، قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممن لانعرفه أنه يشربه على الثلث ولايستحله على النصف يخبر أن عنده بختجاً على الثلث قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه؟ قال عليه السلام: نعم »[1] اعتبار عدم اتهام ذي اليد في حجية قوله .

والحاصل : أنه لاينبغي التأمل في حجية قول ذي اليد ولو في خصوص صورة عدم الاتهام . وعليه فما عن شرح المفاتيح وشارح الدروس « من عدم اعتبار قول ذي اليد في خصوص النجاسة ، لقوله عليه السلام : كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر ، وأن قول ذي اليد ليس من العلم » لايخلو من الغموض وذلك لان المراد بالعلم مطلق الحجة المعتبرة عقلا أو شرعاً من العلم الوجداني والامارة غير العلمية والاصل، بل لايبعد دعوى اعتبار قول الصبي المميز ذي اليد مع عدم الاتهام أيضاً ان لم تكن الادلة منصرفة عنه .

ثم ان الظاهر كفاية مجرد الاستيلاء ولو عدواناً في اعتبار قول ذي اليد وعدم اشتراط كونه مالكاً، لعدم دخله في مفهوم اليد عرفاً، بداهة صدق مفهومها كذلك على مطلق الاستيلاء ولو كان ظلماً وعدم دليل على اعتباره في ترتب آثار اليد عليه شرعاً .

---

١) الوسائل ، ج ١٧ ، الباب ٧ من أبواب الاشربة المحرمة، الحديث: ٤ ، ص ٢٣٤

. . . .

. . . .

الأمر الثالث : اذا كان هناك جلود من حيوانات مذكاة وجلود من حيوانات غيرمذكاة واختلطت بحيث لايتميز المذكى منها عن غيره ، فان كانت الاطراف محصورة وجب الاجتناب عن الجميع ، للعلم الاجمالي بنجاسة بعضها ، وكذا الحال في اللحوم والشحوم المشتبهة . وان كانت الاطراف غير محصورة بحيث لايكون جميعها مورداً للابتلاء حتى ينجز العلم الاجمالي لم يجب الاجتناب، بل يجوز الارتكاب ، لقاعدة الطهارة . ولاموجب للاجتناب الاما يتوهم من جريان أصالة عدم التذكية فيما يكون محل ابتلائه من بعض الاطراف . وهو فاسد، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعض الأطراف المانع عن التعبد بالبقاء، وعن البناء العملي على أن أحد طرفي الشك أعني به المعلوم السابق هو الواقع وان لم يلزم من هذا التعبد مخالفة قطعية عملية كالمقام ، اذ لايلزم من التعبد ببقاء عدم التذكية الا الاجتناب عن المذكى الواقعي، وهذا ممالا محذور فيه، لكن لاداعي الى هذا التعبد بعد فرض انعدام موضوعه بانتقاض الحالة السابقة .

والحاصل: أن المانع عن جريان الاصول التنزيلية في أطراف العلم الاجمالي هو المحذور في نفس الجعل والتشريع أعني التعبد بما يعلم اجمالا بخلافه ، وليس المحذور مايرجع الى العبد من المخالفة عملا. وعليه فلايجري الاستصحاب الحكمي أيضاً بالمناط المذكور ، فتصل النوبة الى قاعدة الطهارة .

ومن هنا يظهر حال الجلود المجلوبة من بلاد الكفار وما يصنع منها من الخف والنعل وغيرهما مع العلم بنقل جلود من بلاد المسلمين أيضاً الى بلادهم كماهو دأب التجار في هذه الاعصار ، وعدم العلم بكون هذا الجلد المجلوب من جلود الكفار أومن جلود المسلمين المنقولة الى تلك البلاد ، فانه مع عدم جريان

. . . .

. . . .

استصحابي عدم التذكية والطهارة تجري قاعدة الطهارة . ولكن لاتجوز الصلاة فيه ، لعدم احراز شرطه وهو التذكية والمأكولية .

وان شئت فقل : ان وجه عدم جريان استصحاب عدم التذكية في الجلود هو عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، اذ الشك الفعلي انما نشأ من اشتباه الجلود وعدم تميزها بعد العلم بذكاة جلود بلاد المسلمين وعدم ذكاة جلود بلاد الكفار ، فهذا العلم قد تخلل بين القطع بعدم ذكاة الحيوان حال حياته وبين الشك الناشيء عن الاختلاط وعدم تميز الجلود ، وزمان هذا الشك غير متصل بزمان القطع الذي كان حال حياة الحيوان . نظير عدم جريان استصحاب نجاسة الدم المردد بين كونه من المسفوح أو المتخلف في الذبيحة ، فلا يقال : ان هذا الدم قبل ذبح الحيوان كان نجساً ، والآن كما كان ، وذلك لعدم اتصال زمان الشك في نجاسته فعلا بزمان اليقين بها حال حياة الحيوان ، لانه بعد الذبح وخروج ما يعتاد خروجه من الدم اقد علم بنجاسة الدم المسفوح وطهارة المتخلف والشك في نجاسة هذا الدم نشأ من الشك في كونه من الطاهر أو النجس ، ومن المعلوم أن زمان هذا الشك ليس متصلا بزمان اليقين بنجاسته حال حياة الحيوان، لتخلل اليقين بنجاسة المسفوح وطهارة المتخلف بينهما ، فمقتضى القاعدة طهارته ، لكونه من الشبهات الموضوعية التي تجري أصالة الطهارة فيها. هذا ما أفاده سيدنا الأستاد (قده) في مجلس الدرس . هذا حال الجلود .

وأما اللحم والشحم المجلوبان من بلاد الكفار ، فمع العلم الاجمالي باختلاطهما بمثلهما من الحيوان المذكى كما اذا علم اجمالا بأن هناك قسمين من الحيوان أحدهما مذكى والاخر غير مذكى كالعلم بأن بعض أفراد السمك

. . . .

. . . .

يخرج من الماء حياً ويموت خارج الماء ، ويؤخذ بعضها من الماء بعد موته فيه ، فاذا اشتبه لحم السمك المذكى المجلوب من بلاد الكفر بلحم السمك غيرالمذكى حكم بطهارته، لعدم كونه مماله نفس سائلة ، وبحليته لقاعدة الحل اذ المانع من جريانها اما العلم الاجمالي ، واما أصالة عدم التذكية ، وشيىء منهما لايصلح للمانعية .

اذ في الاول عدم منجزيته ، لخروج أكثرالاطراف عن مورد الابتلاء .

وفي الثانية عدم جريانها ، لما تقدمآنفاً من منافاة التعبد ببقاء المعلوم السابق مع العلم الوجداني بالانتقاض .

وكذا الحال في الاستصحاب الحكمي ، فلايحكم بحرمته لاستصحابها . هذا اذا اشتبه المذكى بغيره مما يحل أكله بالاصالة وكانت الحرمة لعدم التذكية .

وكذا اذا اشتبه المذكى بغيره مما يحرمأكله ذاتاً كما اذا شك في كون هذا اللحم المجلوب من بلاد الكفرمن السمك الذي له فلس أومما ليس له فلس ، أوفي كونه من الغنم أوالخنزير .

والحاصل : أنه مع العلم الاجمالي بوجود المذكى من الحيوانات البحرية والبرية في بلاد الكفرواشتباهه بغيرالمذكى منها في تلك البلاد يمكن الحكم بحليته وطهارة اللحم والشحم المجلوبين من تلك البلاد الى الممالك الاسلامية المشكوك كونهما من الحيوان المحلل أوالمحرم كالغنم والخنزير أومن الحيوان المحلل الذي شك في تذكيته بحيث نشأ احتمال حرمته من الشك في تذكيتهلافي حرمتهالاصلية. والوجه في الحليةوالطهارةقاعدتاالحلوالطهارةبعد

. . . .

. . . .

منع جريان أصالة عدم التذكية واستصحابي الحرمة والطهارة . هذا ما تقتضيه القاعدة، لكن الاحتياط للدين يقتضي الاجتناب .

وأما مع عدم العلم الاجمالي بوجود المذكى في بلادالكفر واحتمال وجوده فيها وعدمه ، فمقتضى أصالة عدم التذكية نجاسة الجلود ، وحرمة أكل اللحم والشحم ونجاستهما، والتفكيك بين الحرمة والنجاسة بالقول بالحرمة والطهارة في غير محله كما تقدم مفصلا .

وأما الالبان ومشتقاتها المجلوبة من بلاد الكفر كالدهن والزبد والجبن وغيرها، فمع احتمال أخذها من مأكول اللحم يحكم بطهارتها وحليتها، لقاعدتيهما الجاريتين في سائر الشبهات الموضوعية أيضاً الامع العلم بأخذها من غير محلل الاكل ، فيحرم حينئذ، أوالعلم بمباشرة الكفار لها ، فيحكم بنجاستها بناء على نجاستهم .

والحاصل : أنه مع احتمال الاخذ من الحيوان المحلل الاكل يحكم بحلية المجلوب وطهارته ، من غير فرق في ذلك بين العلم الاجمالي باشتباه المذكى بغيره ، أوالمحلل الاكل بغيره ، وبين عدم العلم بذلك ، حيث ان حلية اللبن وما يصنع منه لاتتوقف على التذكية حتى يقال بجريان أصالة عدمها ويترتب عليها الحرمة والنجاسة .

نعم لوتوقفت على التذكية كدهن السمك ، فمع العلم الاجمالي بوجود السمك المذكى وغيره عندالكفار يحكم بطهارته وحليته، لقاعدتيهما، وعدم جريان أصالة عدم التذكية واستصحاب الحرمة ، لما مرمن العلم بالانتقاض. ومع عدم العلم الاجمالي بوجود المذكى عندالكفار يحكم بحرمته، لأصالة عدم التذكية، وطهارته ، لعدم نجاسة ميتة ما ليس له نفس سائلة .

الثاني[1] : أنه لاشبهة في حسن[2] الاحتياط

---

٢ ـ تصحيح الاحتياط فى العبادة مع الشك فى الامر

١) الغرض من عقد هذا التنبيه هو التعرض لاشكال الاحتياط في العبادات في الافعال التي يدور أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب بحيث لم يحرز تعلق أمر الشارع بها ، وقد عقد شيخنا الاعظم ثاني تنبيهات الشبهة الوجوبية لبيان هذا الاشكال وطرق تصحيح الاحتياط في هذه الموارد، والظاهر أن المقصود من عنوان هذا البحث هو توجيه فتوى جملة من القدماء باستحباب أفعال لم يقم نص على استحبابها ، وأنه هل يمكن أن يكون وجه ذلك رجحان الاحتياط أم لا . وقد تصدى المصنف قبل بيان الاشكال والجواب عنه للاشارة الى أمرين سيأتي بيانهما .

٢) هذا هو الامر الاول ، وتوضيحه : أنه لا اشكال في حسن الاحتياط عقلا ورجحانه شرعاً في كل شبهة سواء كانت وجوبية أم تحريمية ، والذي نفيناه سابقاً هو وجوبه الشرعي خلافاً لاصحابنا المحدثين، حيث التزموا بوجوبه في الشبهة الحكمية التحريمية الناشئة من فقد النص . أما حسنه العقلي ، فلكونه محرزاً عملياً للواقع وموجباً للتحرز عن المفسدة الواقعية المحتملة، واستيفاء

شرعاً (*) وعقلا في الشبهة الوجوبية أوالتحريمية في العبادات

المصلحة كذلك ، وأما رجحانه الشرعي ، فلامكان استفادة استحبابه من بعض الاخبار ، كقوله عليه السلام في مقام الترغيب عليه : « فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهولما استبان له أترك ، والمعاصي حمى الله ، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها »[1] بناء على كون التعليل بالاتركية حكمة لتشريع الاحتياط لاعلة له ،والافهو ككثيرمن الروايات الامرة بالتوقف والاحتياط عند الشبهات محمول على الارشاد كما تقدم تفصيله .

ولايخفى أن هذا الامر الاول قدأفاده الشيخ الاعظم في مواضع من كلماته، فحكم برجحان الاحتياط عقلا وشرعاً في أول التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية بقوله : « انه لاشك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط...» وفي صدر التنبيه الثالث من الشبهة الحكمية التحريمية بقوله: «لااشكال في رجحان الاحتياط عقلا ونقلا كما يستفاد من الاخبار المذكورة » وفي أول التنبيه الثاني من الشبهة الوجوبية، حيث قال: « انه لااشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته » .

(*) أما حسنه العقلي ، فلكونه انقياداً للمولى . وأما حسنه الشرعي فلابد أن يكون اما لانبعاث الامر به عن نفس مصلحة الحكم الواقعي كما أشرنا اليه في بعض تعاليق حديث الرفع بحيث تدعوتلك المصلحة الى جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي تحصيلاله ولغرضه . واما للامربه لتنجيز الواقع المحتمل حتى يصل المكلف الجاهل الى الغرض منه، نظير الامر بالطرق لتنجيز الواقعيات على بعض المسالك .

وبالجملة : فالرجحان الشرعي لابد أن يكون لاحد هذين الوجهين . وأما الامر الارشادي فهوأجنبي عن الرجحان الشرعي ، اذ لايأمر الامربه الا من

---

١) الوسائل ، ج ١٨ ، ص ١١٨ الحديث ٢٢ .

وغيرها[1].

كما لاينبغي [2] الارتياب في استحقاق الثواب فيما اذا احتاط

---

١) يعني : المعاملات، كالاتيان بما يحتمل دخله في صحة المعاملة مع عدم ما يدل على اعتباره .

٢) هذا هو الامر الثاني ، وتوضيحه : أنه لاينبغي الارتياب في استحقاق الثواب على الاحتياط في كل من الشبهة الوجوبية والتحريمية ، كمااذا أتى بالفعل باحتمال أمر المولى ، أوتركه باحتمال نهيه ، وذلك لانه انقياد للمولى وتخضع له ، بل استحقاقه عليه أولى من استحقاق العقاب على ترك الاحتياط اللازم ، لان الامر في جانب الثواب أوسع منه في جانب العقاب، ولذا لايعاقب

حيث انه مخبر بما فيه من الحسن، لامن حيث انه شارع . فما في ثالث تنبيهات الشبهة الحكمية التحريمية من رسائل شيخنا الاعظم من الترديد في كون الامر بالاحتياط للاستحباب أوللارشاد بعد الجزم برجحانه شرعاً لم يظهر له وجه .

الا أن يوجه حسنه الشرعي بما في حاشية المصنف على الرسائل في أخبار الاحتياط من قوله : « بل الاولى حملها على مطلق الرجحان ارشاداً مع ما هو عليه من ملاك الاستحباب أيضاً حسب ما هو مقتضى الجمع بين الاخبار » .

لكنه واضح المناقشة ، اذ تصوير الجامع بين الوجوب والاستحباب وهو مطلق الرجحان بمكان من الامكان ، لكونهما من سنخ الطلب المولوي ، وهذا بخلاف الامر بالاحتياط ، فان فرض الجامع بين الارشاد والاستحباب غير متيسر، اذ الاحتياط من مراتب الاطاعة التي لاتقع مورداً للطلب المولوي . نعم لابأس بجعله لمطلق الارشاد كما تقدم منه فيتبع في وجوبه واستحبابه المرشد اليه، الا أنه أجنبي عما ادعاه من الجمع بين الطلب الاستحبابي والارشادي وعلى هذا فلم يظهر وجه وجيه لما في المتن تبعاً لشيخنا الاعظم .

وأتى أوترك[١] بداعي احتمال الامر أوالنهي .

وربما يشكل[٢] فـي جريان الاحتياط في العبادات عندوران الامربين الوجوب وغير الاستحباب[٣] من جهة[٤] أن العبادة لابد فيها

الا بالاستحقاق ، ولكن ربما يثاب بدونه بل بالتفضل .

١) هذا وقوله : « وأتى » عطفان تفسيريان لـ « احتاط » وقوله : « بداعي» متعلق بـ « أتى » يعني: أتى بداعي احتمال الامر أوترك بداعي احتمال النهي، والاتيان يكون في الشبهة الوجوبية والترك في الشبهة التحريمية .

٢) هذا هو المقصود الاصلي من عقد التنبيه وسيأتي توضيح الاشكال .

٣) التقييد بغير الاستحباب لاجل امكان الاحتياط فيما اذا دار أمر الفعل بين الوجوب والاستحباب ، للعلم بكونه مأموراً بـه على كل تقدير وان لـم يعلم سنخ أمره، بناء على كفاية ذلك في الاحتياط وعدم توقفه على احراز نوعه من الوجوب أوالاستحباب ، فاشكال الاحتياط في العبادات مختص بما اذا لم يعلم وجود الامر أصلاكما اذا دار أمره بين الوجوب وغير الاستحباب مـن الاباحة أوالكراهة .

٤) متعلق بـ « يشكل » وبيان لوجه الاشكال ، وقد قرره المصنف بنحو ما في رسائل شيخنا الاعظم ، قال (قـده) : « وفي جريان ذلك فـي العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغيرالاستحباب وجهان ، أقواهما (*) العدم ، لان العبادة لابد فيها من نية التقرب ...» الى آخرما في المتن، وتوضيحه يتوقف على بيان أمور ثلاثة :

(*) هذا لايلائم التزامه بجريان الاحتياط في العبادات، وقد استبعدالمحقق النائيني (قده) على ما في تقريربحثه الشريف أن تكون العبارة المتقدمة من قلم الشيخ الاعظم ، بل في حاشية المحقق الهمداني: « حكى سيد مشايخنا أدام...

. . . .

الاول : أن العبادة تتوقف على قصد القربة، بحيث تكون من القيود المعتبرة في متعلق الامر كسائر ماله دخل فيه من الاجزاء والشرائط ، بل يكون قصد القربة مقوماً لعبادية العبادة، وهو الفارق بين الواجب التوصلي والتعبدي ، لسقوط أمر الاول باتيانه كيفما اتفق بخلاف الثاني .

الثاني : أن قصد القربة عبارة عن قصد الامر دون غيره مما يوجب القرب اليه جل وعلا .

الثالث : أن الامر الذي يعتبر قصد التقرب به هو الامر المعلوم ، فلا يجدي وجود الامر واقعاً في تحقق القصد المزبور ، بل لابد من العلم به اما تفصيلا كقصد الامر المتعلق بالصلاة المعلوم تفصيلا جميع أجزائها وشرائطها ، واما اجمالا كقصد الامر المتعلق باحدى الصلوات الاربع مثلا عند اشتباه القبلة .

اذا عرفت هذه الامور فاعلم : أن الاحتياط - كما قيل - هو الاخذ بالاوثق والاتيان بكل فعل أو ترك يحرز به الواقع ، ولما كانت عبادية العبادة متقومة بالاتيان بجميع الشرائط والاجزاء عن داع قربي كما عرفت ، فالاحتياط عبارة عن الاتيان بالعمل العبادي بجميع ماله دخل فيه ومنه قصد الامر ، فاذا شك في تعلق الامر بعمل من جهة دوران ذلك العمل بين أن يكون واجباً وغير مستحب

بقائه عدم ذكر لفظ - أقواهما - في النسخة المرقومة بخط المصنف (ره) فهو بحسب الظاهر من تحريفات النساخ ، وكيف لا ومن المعلوم من مذهب المصنف جريان الاحتياط في العبادات ، والاكتفاء في صحة العبادة بحصولها بداعي الامر المحتمل على تقدير مصادفة الاحتمال للواقع » ومنه يظهر أن توجيه العبارة بما في بعض الحواشي « من أنه بالنظر الى بادىء الرأي فلا ينافي استقرار رأيه في آخر كلامه على جريانه فيها » كما ترى ، فتأمل في العبارة .

من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا[١] أو اجمالا[٢].
وحسن الاحتياط عقلا[٣] لايكاد يجدي في رفع الاشكال

لم يكن الاتيان به من الاحتياط في العبادة أصلا ، لعدم احراز تعلق أمر بذلك العمل ، وعليه فعنوان الاحتياط في العبادة حينئذ غير ممكن التحقق ، اذ لاعلم بأمر الشارع لاتفصيلا ولااجمالا ، ومعه لايتمشى منه قصد القربة .

وقد أجيب عن هذا الاشكال بأجوبة سيأتي بيانها .

١) كالامر المتعلق بالصلاة المحرز جميع ماله دخل فيها .

٢) كالامر المتعلق باحدى الصلوات الى أربع جهات عند اشتباه القبلة ، فان الفريضة لاتخرج عن هذه الجهات . ويمكن أن يراد بالاجمال العلم بالامر اجمالا المردد بين الوجوب والاستحباب ، فان مطلوبية الفعل شرعاً محرزة حينئذ ، فيقصد ذلك الامر المعلوم بالاجمال .

٣) هذا شروع في بيان الاجوبة التي ذكروها لدفع الاشكال المتقدم واشارة الى الجواب الاول ، وتوضيحه : أن قصد القربة وان كان عبارة عن قصد الامر المفروض عدم احرازه عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب ، الا أن قصد الامر الشرعي بالاحتياط ــ المستكشف ذلك الامر من قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع ــ بمكان من الامكان ، فان الاحتياط لما كان حسناً عقلا كان ــ بهذه القاعدة ــ مأموراً به شرعاً ، فالحسن العقلي يدل بنحو اللم على تعلق الامر الشرعي به ، وقصد هذا الامر الشرعي كاف في الاحتياط في العبادة وان لم يحرز الامر بنفس الفعل الذي يدور أمره بين الوجوب والاباحة مثلا .

وقد أورد المصنف (قده) على هذا الجواب بوجهين : أحدهما : عدم امكان استكشاف الامر المولوي بالاحتياط من قاعدة الملازمة .

ولو قيل[١] بكونه موجباً لتعلق الامر به شرعاً[٢]، بداهة[٣]

ثانيهما : أنه لو سلم الاستكشاف لزم الدور ، وسيأتي بيانهما .

١) هذا هو الوجه الاول ، وقد أفاده شيخنا الاعظم بقوله : « ودعوى أن العقل اذا استقل بحسن هذا الاتيان ثبت بحكم الملازمة الامر به شرعاً، مدفوعة لما تقدم في المطلب الاول من أن الامر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي... ارشادي محض ....فلا اطاعة لهذا الأمر الارشادي، ولا ينفع في جعل الشيىء عبادة ... » وحاصله : أنه لا مجال لاستكشاف الامر المولوي بالاحتياط من قاعدة الملازمة حتى يتقرب به ، ضرورة أن حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الاطاعة واقع في سلسلة معلولات الاحكام لا عللها ، ومورد تلك القاعدة هو الحكم العقلي الواقع في سلسلة علل الاحكام وملاكاتها نظير قبح الظلم وحسن رد الوديعة ونحوهما ، فكما أن الامر بالاطاعة لا يصلح لجعل الواجب التوصلي ـ كغسل الثوب للصلاة فيه ـ عبادة بالمعنى الاخص من جهة انطباق عنوان الاطاعة عليه، والا لزم أن يكون كل واجب عبادياً، لانطباق عنوان الأطاعة التي تعلق بها الامر حسب الفرض عليه، فكذلك الفعل المنطبق عليه الاحتياط لا يمكن أن يصير عبادة من جهة قصد التقرب باطاعة الامر المتعلق به المستكشف ذلك الامر من القاعدة المذكورة .

وعليه فالمقام أجنبي عن قاعدة الملازمة ، اذ الاحتياط من أنحاء الاطاعة المترتبة على الامر والنهي الشرعيين وفي طولهما ، ومن المعلوم أن حسن الاطاعة حينئذ لا يلازم الامر المولوي بها ، فلا أمر شرعاً بالاحتياط .

٢) بقاعدة الملازمة ، وضمير « بكونه » راجع الى حسن الاحتياط ، وضمير « به » الى الاحتياط .

٣) تعليل لقوله: «لا يكاد يجدي» وبيان للوجه الثاني وهو لزوم الدور، توضيحه:

. . . .

أن استكشاف الامر المولوي بالاحتياط ـ على تقدير استفادته من قاعدة الملازمة ـ لايدفع الاشكال، لان الاحتياط في العبادة عبارة عن اتيان العمل العبادي بجميع ما يعتبر فيها شطراً كالسورة بالنسبة الى الصلاة وشرطاً كالطهارة لها ، ومنه الاتيان بقصد أمرها وهو المراد بقصد القربة ، فيعتبر في تحقق الاحتياط كون ذلك العمل العبادي مأموراً به حتى يتصف اتيانه ـ بقصد أمره ـ بالاحتياط في العبادة، يعني : أنه باعتبار أن الاحتياط في العبادة هو الاتيان بجميع ماله دخل فيها ومنه قصد الامر ، فالامر مقدم على الاحتياط تقدم الموضوع على حكمه والعلة على معلولها، وباعتبار أن الامر يستكشف من الاحتياط ويتولد منه ـ حسب الفرض ـ فالامر مؤخر عن الاحتياط تأخر الحكم عن موضوعه والمعلول عن علته ، فالامر بالاحتياط متوقف على ثبوت الاحتياط ، وثبوت الاحتياط متوقف على الامر به ، وهو دور باطل. وعليه فأوامر الاحتياط ـ وان كانت مولوية ـ لاتصلح لاثبات مشروعية الاحتياط في العبادة .

فالمتحصل : أن حسن الاحتياط عقلا لايدل بقاعدة الملازمة على تعلق الامر المولوي به أولا ، اذ الامر المتعلق بالاحتياط كالامر بالاطاعة الحقيقية ارشادي، ومن المعلوم أن الامر الارشادي لايصلح للتقرب به. ولو سلم استكشاف تعلق الامر المولوي بالاحتياط من قاعدة الملازمة لايدفع ذلك أيضاً اشكال جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب، للزوم الدور ثانياً بالتقريب المتقدم .

ومن هنا يظهر أن قوله : « ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الامر به شرعاً » تعريض بما يظهر من كلام الشيخ الاعظم من أن المانع المنحصر من التقرب به هو ارشادية الامر المتعلق بالاحتياط ، فلو كان أمره مولوياً أمكن التقرب به

توقفه(١) على ثبوته توقف العارض على معروضه (٥) فكيف يعقل

والمصنف أورد عليه بـأن تعلق الامـر المولوي بالاحتيـاط لايدفـع الاشكال أيضاً،لكونه مستلزماً للدورالذي قدمر تقريبه آنفاً. ثم ان ما ذكرناه من التعريض قدأفاده فيحاشية الرسائل بعبارة موجزة بقوله : « ومن هنا ظهر القدح في قوله: ودعوىأن العقل ... الخ ولوقلنا بالملازمة أيضاً بين هذا الحسن والامر الشرعي المولوي، فانه لاحسن الا للاحتياط، والمفروض توقف تحققه ها هنا على الامر».

١) أي:توقف الامربالاحتياط،وضمير«ثبوته» راجع الى الاحتياط، و«توقف العارض » مفعول مطلق نوعي ، يعني : أن الامربالاحتياط عارض على الاحتياط فيتوقف علـى ثبوت الاحتياط ، لكونه متأخراً عنه كما هو الحال فـي جميع العوارض بالنسبةالى معروضاتها ، حيث انها متأخرة عن معروضاتها سواء كان ذلك فـي الوجود الخارجي كالبياض العارض على الجدار ، أم فـي عارض الوجود الذهني كالجنسية والنوعية في قولنا: الحيوان جنس والانسان نوع .

وبالجملة:فالامر بالاحتياط لكونه عارضاً عليه متوقف على الاحتياط ومتأخر عنه ، فلايعقل أن يكون الامر مـن مبادىء وجود الاحتياط ومتقدماً عليه ، مثلا الامر بالصـلاة عارض علـى الصلاة ، فلابد من فرض وجود الصلاة ـ بجميع

(*) ولايخفىأن محذور الدور قد أورد به الشيخ الاعظم في ثاني تنبيهات أصل البراءة على استدلال الشهيد في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلوات ، لكنه لم يتعرض له فـي الجواب عن استكشاف الامر الشرعي من حسن الاحتياط بقاعدة الملازمة ، فأورد عليه المصنف بما عرفت مـن أنه كما يستلزم استكشاف الامـر المولوي بالاحتياط مـن الايات الامرة بالتقوى للدور، فكذا استكشافه من قاعدة الملازمة دوري أيضاً، فكان المناسب التنبيه عليه ، وعدم الاقتصار في الاشكال على كون الامر بالاحتياط ارشادياً .

أن يكون من مبادىء ثبوته[١]؟

وانقدح بذلك[٢] : أنه لايكاد يجدي

أجزائها وشرائطها التي منها الامر بها ـ قبل الامر بها ليترتب عليها الحكم ، فكيف يمكن أن يتولد جزء هذا الموضوع ـ وهوالامر بها ـ من الحكم أعني الامركما عرفت توضيح ذلك .

١) أي : الاحتياط، واسم « يكون » ضمير مستتر راجع الى الامر ، يعني: كيف يعقل أن يكون الامر من مبادىء ثبوت الاحتياط وعلل وجوده مع أنه متأخر عن الاحتياط كما عرفت وجهه .

٢) هذا اشارة الى الجواب الثاني عن اشكال الاحتياط في العبادة ، يعني: ظهر ـ من ترتب محذور الدورعلى استكشاف الامر بالاحتياط من قاعدة الملازمة ـ أنه لاسبيل أيضاً لاحراز الامر الشرعي بالاحتياط من ترتب الثواب عليه . توضيح احراز الامر الشرعي به من ترتب الثواب عليه : أنه لاريب في ترتب الثواب على الاحتياط، كما دل عليه بعض الروايات ،مثل ما عن أبي جعفر عليه السلام في وصية له لاصحابه قال: « اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ، فاذا كنتم كما أوصيناكم لم تعدوه الى غيره فمات منكم ميت من قبل أن يخرج قائمنا كان شهيداً »[١] ولايترتب الثواب على شيىء الالكونه طاعة ، وكونه طاعة يتوقف على تعلق الامربه ، فترتب الثواب على الاحتياط يكشف بنحو الان عن تعلق الامربه ، وهو المطلوب ، فيؤتى بالعبادة حينئذ بنية القربة ،كما استدل على استحباب كثير من الاعمال بترتب الثواب عليها كالحكم باستحباب زيارة قبر فاطمة بنت الامام موسى بن جعفر

١) الوسائل ، ج ١٨ ، ص ١٢٣ ، الحديث : ٤٣ ، ونحوه غيره ، وقد تقدم بعضها في صفحة ٣٢٨ وما بعده .

في رفعه[١] أيضاً القول بتعلق الامر به من جهة ترتب الثواب عليه[٢]، ضرورة[٣] أنه فرع

عليه السلام بقم لقول أبي الحسن الرضا عليه السلام في جواب من سأله عن زيارتها : « من زارها فله الجنة »[١] وعليه فيصير الاحتياط مستحباً شرعاً ، ويقصد هذا الامر الاستحبابي المصحح لعبادية الفعل المشكوك وجوبه واباحته . وللمصنف عليه ايرادان سيأتي بيانهما .

١) يعني : رفع الاشكال المتقدم، وقوله : « أيضاً » يعني: كما لم ينفع في رفعه الجواب المتقدم بقوله : « وحسن الاحتياط ... الخ » .

٢) هذا الضمير وضمير « به » راجعان الى الاحتياط، يعني: للاخبار الدالة على ترتب الثواب على الاحتياط، وقد تقدم بعضها، وقوله: «القول بتعلق الامر به» اشارة الى استكشاف الامر بالاحتياط بنحو الان .

٣) تعليل لقوله : « لايكاد يجدي » وبيان لعدم صحة الجواب الثاني عن اشكال الاحتياط في العبادة واشارة الى الايراد الاول عليه .

وتوضيحه : أن تعلق الامر بالاحتياط ـ سواء كان استكشافه بنحو اللم لقاعدة الملازمة أم بنحو الان لترتب الثواب عليه ـ فرع امكان الاحتياط ، وقد عرفت عدم امكانه ، لمحذور الدور وهو توقف الامر بالاحتياط على امكانه ، وتوقف امكانه على العلم بالامر به حتى يقصد ذلك الامر ويندرج الاتيان بالفعل بداعي أمره في الاحتياط في العبادة ، والعلم بالامر به متوقف على الامر به حتى يتعلق به العلم ، والامر به متوقف على امكانه وهو الدور ، وحيث يتعذر العلم بالامر لمحذور الدور فيتعذر الاحتياط ، ولايمكن استكشاف الامر به بالبرهان الاني أعني ترتب الثواب عليه في بعض الاخبار ، لانه لوثبت هذا الامر كان

١) الوسائل ، ج ١٠ ، ص ٤٥١ ، الحديث : ١

امكانه[١]، فكيف يكون من مبادىء جريانه[٢]؟ هذا.

مع أن[٣] حسن الاحتياط لايكون بكاشف عن تعلق الامربه

لامحالة متأخراً عن موضوعه وهو الاحتياط، فكيف يكون من مبادي ثبوت الاحتياط.

ولا يخفى أن محذور الدور قد أورده المصنف في حاشية الرسائل على شيخنا الاعظم، حيث يظهر منه انحصار المانع في كون الامر بالاحتياط ارشادياً والمصنف أورد عليه بأنه لو فرض تعلق الامر الشرعي به لم يمكن أيضاً دفع الاشكال به في خصوص المقام، وقد تقدم توضيح كلامه في مناقشة الجواب الاول عن الاشكال، فراجع.

١) يعني: أن تعلق الامر بالاحتياط فرع امكان الاحتياط، فهو متأخر عنه فكيف يكون هذا الامر المتأخر عن الاحتياط من مبادىء جريانه ومن علل وجوده التي لابد من تقدمها عليه رتبة، وعليه فلايكون ترتب الثواب على الاحتياط كاشفاً عن تعلق الامر به، بل يكون ترتبه عليه بلاوساطة أمر به، فلو تعلق به أمر كان ارشادياً كما في الامر بالاطاعة الحقيقية.

٢) أي: جريان الاحتياط، واسم «يكون» ضمير مستتر راجع الى الامر يعني: فكيف يكون الامر المتأخر عن الاحتياط من مبادىء جريان الاحتياط ومن علل وجوده التي لابد من تقدمها عليه رتبة.

٣) هذا توضيح للايراد الاول وهو لزوم الدور على الجواب الاول - أعني به استكشاف تعلق الامر بالاحتياط من حسنه عقلا - عن اشكال الاحتياط في العبادة وقد تقدم بقوله: «ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الامر به شرعاً» كما أن قوله: «وترتب الثواب ... الخ» توضيح للايراد الثاني - وهو لزوم الدور أيضاً - على الجواب الثاني، وهو استكشاف الامر بالاحتياط من ترتب الثواب عليه

بنحو اللم(١) ، ولا ترتب الثواب عليه(٢) بكاشف عنه بنحو الان(٣) ، بل يكون حاله في ذلك(٤) حال الاطاعة ،

بنحو الان، وقد تقدم أيضاً بقوله : « وانقدح بذلك أيضاً ... » . وقدعرفت أن هذا الجواب قد اقتصر عليه شيخنا الاعظم ،وتقدم توضيحه بقولنا : « وحاصله أنه لامجال لاستكشاف الامر المولوي بالاحتياط من قاعدة الملازمة ... » فراجع.

وقد تحصل مما ذكرنا : أن اشكال لزوم الدور مشترك الورود على كلا الجوابين .

١) كما في الوجه الاول ، حيث ان استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو اللم أي من ناحية العلة وهو حسنه العقلي .

٢) أي : على الاحتياط بكاشف عن الامر بالاحتياط بالبرهان الانـي .

٣) كما في الوجه الثاني ، حيث ان استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو الان أي من ناحية المعلول وهو ترتب الثواب عليه .

٤) أي : يكون حال الاحتياط في حسنه وترتب الثواب عليه حال الاطاعة يعني : كما أن الاطاعة الحقيقية حسنة عقلا ويترتب الثواب عليها لا لتعلق الامر بها ، بل لكونها في نفسها انقياداً ، فكذلك الاحتياط ، فانه ـ لكونه نحواً من الاطاعة ـ حسن عقلا ويترتب الثواب عليه ، ولا يكشف ذلك عن تعلق الامر به ، وليس ترتب الثواب عليه كترتبه على الصدقة وصلة الارحام وتسريح اللحية وكثير من المستحبات ، حيث انه كاشف عن استحباب تلك الافعال وتعلق الامر المولوي بها . والسر في ذلك واضح ، فان حسن تلك الافعال واقع في سلسلة علل الاحكام وملاكاتها ، فلذا كان حسنها وترتب الثواب عليها كاشفاً عن استحبابها وتعلق الامر المولوي بها ، بخلاف الاحتياط ، فانه ـ لكونه نحواً من الاطاعة كما تقدم ـ يكون حسنه كحسن الاطاعة الحقيقية واقعاً في سلسلة

فانه[1] نحو من الانقياد والطاعة [والاطاعة].

وما قيل[2] في دفعه من: «كون المراد بالاحتياط في العبادات

معلولات الاحكام، فلايكشف حسنه وكذا ترتب الثواب عليه عن تعلق الامر المولوي به، كما لايكشف حسن الاطاعة الحقيقية وترتب الثواب عليها في قوله تعالى: «ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار» عن تعلق الامر المولوي بها بل، هي غير قابلة لذلك كما ثبت في محله، ومن هنا حمل الامر بها في قوله تعالى: «أطيعوا الله» على الارشاد الى حكم العقل بحسنها.

وبالجملة: فحال الاحتياط حال الاطاعة الحقيقية في حسنها وترتب الثواب عليها، وعدم كشفهما عن تعلق الامر المولوي بها، وأنه لو تعلق أمر بها كان للارشاد.

١) يعني: فان الاحتياط من أنحاء الاطاعة ومراتبها كما عرفت غير مرة من أن مراتب الاطاعة أربع احداها الاطاعة الاحتياطية.

٢) هذا هو الجواب الثالث عن اشكال الاحتياط في العبادات، أفاده شيخنا الاعظم بقوله: «ان المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الاوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة، فمعنى الاحتياط في الصلاة الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر».

ولتوضيح كلامه وايراد المصنف عليه ينبغي بيان النزاع في كيفية دخل قصد القربة في العبادة وحل اشكال الدور، فنقول: قد نسب الى شيخنا الاعظم أن قصد القربة كسائر الشرائط المعتبرة في المأمور به، غاية الامر أن الشارع يتوسل لبيان اعتباره بأمر آخر غير الامر المتعلق بذات العبادة كالصلاة التي

هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القربة »

أولها التكبير وآخرها التسليم ، فمدلول هيئة « صل » هو وجوب هذه الماهية بمالها من الاجزاء والشرائط عدانية التقرب،اذ من المعلوم أن هذا الامر قاصر عن الدعوة الى نفسه ،بل يدعو الى متعلقه، فيتوسل الشارع - الى لزوم الاتيان بالصلاة على وجه قربي- بالامر الثاني الدال على اشتراط الاتيان بتلك الماهية بداعي الامـر الاول ، وبهذا البيان يرتفع محذور الدور ، اذ لم نقل بدخـل قصد القربة - أي قصد الامر- في موضوع الامر الاول حتى يتوجه المحذور من جهة تأخره عنه كي يتعذر أخذه في المتعلق .

والحاصل: أن الشيخ الاعظم يصحح قصد القربة بتعدد الامر، وهو- جرياً على مبناه - صحح الاحتياط في العبادة ، بتقريب : أن مدلول الامر في قوله عليه السلام: « أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»(١) ليس هو الاحتياط بمعنى الاتيان بالفعل المحتمل الوجوب والاباحة مثلا بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد القربة حتى يتوجه عليه محذور الدور الذي أورده على ما تقدم من استدلال الشهيد في الذكرى ، بل وزان قوله : « احتط » وزان قوله في الاوامر الواقعية مثـل « صل » في كون المتعلق هو ذات الفعل المجرد عن قصد القربة ، فمدلول هيئة « احتط » هو البعث على الفعل الجامع لتمام ما يعتبر فيه شطراً وشرطاً الا نية التقرب وهي قصد الامر ، ويكون الاحتياط بهـذا المعنى مأموراً به بمقتضى الاخبار الامرة به ، وحينئذ فيقصد المكلف التقرب بهذا العمل- كقضاء الصلوات احتياطاً لاجل احتمال وقوع خلل فيها - بنفس الامر بالاحتياط ، وبهذا يتوجه صحة الفتوى باستحباب بعض الاعمال التي لادليل على استحبابها في الشرع .

وقد ظهر عدم لزوم محذور الدور ، أعني : توقف عنوان الاحتياط علـى

(١) الوسائل ، ج ١٨ ، ص ١٢٣ ، الحديث : ٤١

ففيه [فيه] مضافاً (١) الى عدم مساعدة دليل

الامر به الذي يتوقف هو أيضاً على الاحتياط كتوقف سائر الاحكام على موضوعاتها.

وجه عدم اللزوم أنه انما يلزم اذا أريد بالاحتياط في الروايات الامرة به معناه الحقيقي وهو الاتيان بالفعل المشتمل على قصد القربة، دون معناه المجازي الصوري وهو الاتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة، فانه بهذا المعنى المجازي لايتوقف على الامر حتى يلزم الدور.

هذا توضيح ماأفاده الشيخ الاعظم (قده) هنامع ملاحظة مانسب اليه في بحث التعبدي والتوصلي في كيفية دخل القربة في العبادة وهي اعتبار القربة فيها بأمر آخر، وللمصنف على هذا الجواب ايرادان سيأتي بيانهما.

١) هذا هو الايراد الاول، وتوضيحه : أنه لاوجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط ـ في الاخبار الامرة به ـ في معناه الحقيقي، أعني الاتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى نية التقرب المعتبرة في العبادات، وصرفه الى هذا المعنى المجازي ـ وهو الاتيان بالفعل مجرداً عن قصد القربة ـ حتى يتمكن منه في العبادات التي لم يعلم أمر الشارع بها، وذلك لمغايرة الاحتياط بهذا المعنى المجازي للاحتياط المأمور به في الاخبار موضوعاً وحكماً. أما موضوعاً فلان مايستقل بحسنه العقل ويرشد اليه النقل هو الاتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد التقرب في العبادة، فجعل الاحتياط المأمور به هو ذات الفعل المجرد عن نية التقرب أجنبي عن معناه المعروف المصطلح عليه.

وأما حكماً فلوجوه ثلاثة: أولها: أن الامر بالاحتياط بهذا المعنى ـ أي الاتيان بالفعل مجرداً عن قصد التقرب، وهو الذي اختاره شيخنا الاعظم لحل الاشكال ـ أمر مولوي يصح قصد التقرب به، اذ المفروض مطلوبية الاتيان بالفعل المحتمل وجوبه بدون قصد التقرب، وتتحقق القربة بقصد هذا الامر المولوي المتعلق

. . . .

بالاحتياط بهذا المعنى الوارد ذلك الامر في مثل قوله عليه السلام: « أخوك دينك فاحتط لدينك » والامر بالاحتياط بمعناه الحقيقي ارشادي لايصح التقرب به، فاختلف الاحتياطان حكماً، هذا. ولكن الالتزام بكون الامر بالاحتياط بمعناه المجازي مولوياً خلاف تصريح شيخنا الاعظم (قده) بأنه ارشادي غير صالح للتقرب به، كما تقدم في عبارته المنقولة سابقاً بقوله: « ان الامر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي... ارشادي محض ... فلا اطاعة لهذا الامر الارشادي، ولاينفع في جعل الشيىء عبادة ».

ثانيها: أنه لو سلم أن الامر به مولوي فهو نفسي، لقيام المصلحة بالاتيان بالفعل العبادي المحتمل بهذا النحو ـ أي مجرداً عن قصد القربة ـ ولم يكن الغرض منه حفظ المصلحة الواقعية المحتملة، لان الفعل على فرض وجوبه واقعاً لم يسقط أمره بالاتيان به بدون قصد التقرب، اذ قوام العبادة به وهو دخيل في صميمه، ولو كان الغرض منه حفظ المصلحة الواقعية لوجب الاتيان به مع قصد القربة فالامر بالاتيان به مجرداً عن القصد المذكور أمر نفسي يثاب على اطاعته ويعاقب على مخالفته اذا كان الزامياً كما هو شأن التكليف النفسي، لاغيري، مع أنه لاسبيل الى الالتزام بنفسية أوامر الاحتياط، ضرورة أن المقصود من تشريعه التحفظ على الغرض الواقعي كما هو شأن سائر الواجبات الغيرية التي تقوم المصلحة بما يترتب عليها كالمسير الى الحج الذي يكون مطلوبيته للتوصل الى الواجب النفسي أعني الحج، فالاحتياط بالصلاة الى جهات أربع عند اشتباه القبلة واجب غيري، أمر الشارع به تحفظاً على « معراج المؤمن » مثلا الذي هو ملاك لتشريع الصلاة، وحيث ان العبادة المحتملة قد سلب عنها قصد القربة فليس المراد بالاحتياط التوصل اليها، فلو وجب وجب لذاته كسائر الواجبات

حينئذ[١] على حسنه بهذا المعنى فيها[٢] ، بداهة [٣] أنه ليس باحتياط حقيقة ، بل[٤]

النفسية لاللتوصل الى الواقع المجهول .

ثالثها : أن الامر بالاحتياط بهذا النحو على تقدير تسليم نفسيته يكون عبادياً لايسقط أمره الابالاتيان بالفعل متقرباً به اليه تعالى ، مع أن المقصود تجريده عن قصد التقرب ، وأن المطلوب هو وجود المتعلق في الخارج كيفما اتفق كتطهير اللباس للصلاة ودفن الميت ، فيكون الامر به توصلياً ، لوفاء مطلق وجوده في الخارج بالغرض الداعي الى التشريع ولو لم يأت به عن داع الاهي ، فالاتيان بمحتمل الوجوب سواء انبعث عن الامر المحتمل أم عن الامر بالاحتياط هو مطلوب الشارع ، فلامحالة يتمحض الامر به في التوصلية ، فلايلزم قصد التقرب به ، مع أن مفروض كلام الشيخ الاعظم (قده) التقرب بالامر بالاحتياط كما عرفت .

والحاصل : أن التقرب بالامر بالاحتياط يتوقف على كونه مولوياً نفسياً عبادياً مع وضوح أن الامر به ليس كذلك ، لانه ارشادي فكيف يتقرب به ؟

١) أي : حين كون المراد بالاحتياط هو الفعل المجرد عن نية التقرب ، وهذا هو المراد بقوله : « بهذا المعنى » .

٢) أي : في العبادات ، وضمير « حسنه » راجع الى الاحتياط .

٣) تعليل لعدم مساعدة دليل الاحتياط على حسنه بهذا المعنى المجازي ، لوضوح أن الاتيان بالمأمور به العبادي مجرداً عن قصد التقرب مغاير للاحتياط موضوعاً ، وليس امتثالا لامره أصلا ، بل هو أجنبي عنه بالمرة كما عرفت توضيحه .

٤) هذا اشارة الى مغايرة الاحتياط - بالمعنى الذي ذكره الشيخ - موضوعاً للاحتياط الذي هو مدلول الاخبار ، وقد تقدم توضيح المغايرة بقولنا : « وأما

هو أمر[1] لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً[2] نفسياً عبادياً، والعقل[3] لايستقل الابحسن الاحتياط والنقل لايكاد يرشد الااليه.

نعم[4] لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص

موضوعاً فلان ما يستقل بحسنه العقل ... الخ».

١) أي: شيىء لو دل عليه دليل ... الخ، وضمير «هو» راجع الى قوله: «الفعل المطابق للعبادة ... الخ» وهو الاحتياط الذي ذكره الشيخ الاعظم.

٢) هذا اشارة الى الوجه الاول من وجوه المغايرة بين الاحتياطين حكماً و«نفسياً» اشارة الى الوجه الثاني منها، و«عبادياً» الى الثالث منها، وقد تقدمت هذه الوجوه بقولنا: «وأما حكماً فلوجوه ثلاثة أولها .... الخ».

٣) الواو للحال، يعني: والحال أن العقل لايستقل الابحسن الاحتياط، لابحسن ما ذكره الشيخ (قده) لمعنى الاحتياط الذي عرفت أنه لو دل عليه دليل لم يكن الامطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً، كما أن الشرع أيضاً لايرشد الاالى حسن الاحتياط لاالى حسن هذا المعنى الذي جعله (قده) لمعنى الاحتياط، لانه أجنبي عما يحكم بحسنه العقل ويرشد اليه النقل.

وبالجملة: فالامر في مثل «خذ بالحائطة لدينك» و«عليكم بالاحتياط» ونحوهما أمر ارشادي، ومتعلقه هو الاحتياط الذي يحكم به العقل المنوط بالاتيان بكل ما يحتمل دخله في تحصيل الغرض، لاالمجرد عن نية التقرب فيما يحتمل عباديته، فالمأمور به هو معناه الحقيقي لاالصوري الذي يصح سلب عنوان الاحتياط عنه حقيقة، فانه بهذا المعنى ليس حسناً عقلا ولامما يرشد اليه الشرع.

٤) استدراك على قوله: «لعدم مساعدة دليل» وغرضه: أن حمل الاحتياط على معناه المجازي لاوجه له الااذا ألجأتنا دلالة الاقتضاء الى ذلك، كما ألجأتنا

العبادة لما كان محيص عن دلالته[١] اقتضاء على أن المراد بـه ذاك المعنى بناء[٢] على عدم امكانه[٣] فيها بمعناه حقيقة كما لايخفى ـ

في مثل قوله تعالى: « واسأل القرية » الى حمله على المجاز في الحذف بتقدير « الاهل » فانه اذا قام دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة كقضاء الصلوات لمجرد خلل موهوم فيها ولم يمكن ارادة معناه الحقيقي، لعدم احراز الامر حسب الفرض حتى يقصده ويتصف الفعل بكونه عبادياً ، فانه لابد حينئذ من تجريد الفعل عن نية التقرب والاتيان به كذلك امتثالا لامر الشارع بالاحتياط، وارتكاب هذا المعنى المجازي مما لابد منه صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية ، اذ لولم يجرد الفعل عن قصد القربة لم يمكن الاحتياط فيه ، فلابد من تعلق الامر الاحتياطي بما عدا القربة من الأجزاء والشرائط .

والحاصل : أن ارتكاب هذا المعنى المجازي منوط بورود الامربالاحتياط في خصوص العبادة ، ولاوجه لصرف أوامر الاحتياط عن ظاهرها الى هذا المعنى المجازي .

١) يعني : دلالة الدليل على الترغيب ، وضمير « به » راجع الى الاحتياط و« ذاك المعنى » يعني المجازي .

٢) قيد لقوله : «ان المراد به ذاك المعنى » وغرضه : أن الالتزام بالمعنى المجازي ـ لوورد أمربالاحتياط في العبادة ـ لدلالة الاقتضاء انما هو اذا تعذر حمل ذلك الامر على معناه الحقيقي ، كما هو كذلك بناء على عد قصد القربة من الاجزاء والشرائط. وأما بناء على كونه من كيفيات الاطاعة، فلوفرض وورود أمر بالاحتياط في خصوص العبادة أمكن حمله على معناه الحقيقي ، لعدم كون القربة في عداد سائر الشرائط كما سيظهر .

٣) أي : امكان الاحتياط في العبادة بمعناه الحقيقي .

أنه[١] التزام بالاشكال وعدم جريانه فيها ، وهو[٢] كما ترى .

قلت[٣]: لايخفى أن منشأ الاشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة

---

١) متبدأ مؤخر، وخبره قوله المتقدم: «ففيه مضافاً» والجملة بأجمعها خبر لقوله: « وما قيل» وضمير «أنه » راجع الى « ماقيل » وقوله :« وعدم » معطوف على « الاشكال » وتفسير له ، وهذا هو الايراد الثاني على كلام الشيخ الأعظم ، وهو المقصود الاصلي في مقام الاعتراض عليه ، توضيحه : أن صرف الاحتياط عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي- وهو الاتيان بالفعل مجرداً عن قصد القربة- تسليم لاشكال جريان الاحتياط في العبادة ، وذلك لان تجريده عن قصد الامر دليل على عدم امكان الاحتياط بمعناه الحقيقي في العبادة ، والالتزام بأنه بمعناه الحقيقي لايجري في العبادة حتى ينسلخ منه قصد الامر .

٢) أي: والحال أن الالتزام بعدم جريان الاحتياط في العبادة كما ترى لايمكن المصير اليه، كيف؟ وهو مورد فتوى المشهور ، فلابد لحل الاشكال من التماس وجه آخر وهو ما اختاره المصنف قدس سره .

٣) هذا هو الجواب الرابع عن اشكال الاحتياط في العبادة ، واختاره في حاشية الرسائل أيضاً، وهو تزييف للمبنى الذي أسس عليه هذا الاشكال. وتوضيح هذا الجواب: أن الاشكال المذكور نشأ من تخيل كون وزان القربة المعتبرة في العبادة وزان غيرها مما يعتبر فيها شطراً أو شرطاً في اعتبار تعلق الامر بها، فبتعلق أمر العبادة مثل « صل » بقصد القربة كتعلقه بغيره مما هو دخيل في المأمور به ، فيشكل حينئذ جريان الاحتياط في العبادة ، لتعذر قصد الامر مع الشك فيه .

لكن هذا التخيل فاسد، لما ذكره المصنف في مبحث التعبدي والتوصلي وفي حاشية الرسائل من عدم كون قصد القربة دخيلا في المأمور به على حذو دخل مثل الاستقبال والستر في الصلاة ، بل هو من الامور المحصلة للغرض ،

في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما[1] [ما] يتعلق بها الامر المتعلق بها[2]، فيشكل جريانه حينئذ[3]، لعدم التمكن من قصد القربة المعتبرة فيها. وقد عرفت أنه[4]

والحاكم باعتباره ولزومه هو العقل، فمتعلق الطلب في مثل «صل» و«احتط» هو ذات الفعل، والقصد المزبور خارج عن ماهية المأمور به، ولا يلزم الدور حينئذ، اذ لم يكن قصد الامر المتأخر عن الامر دخيلا في المتعلق على حذو سائر الأجزاء والشرائط، بل هو من كيفيات الاطاعة التي هي في رتبة تالية للامر، وبه يصير الاحتياط في العبادة ممكناً، اذ كما يأتي المكلف بالصلاة الواقعية المعلومة بداعي أمرها المعلوم بحيث يكون الامر المعلوم هو الداعي للمكلف والمحرك له نحو الاتيان بالصلاة لا داع آخر من الدواعي النفسانية، كذلك يأتي بالصلاة الاحتياطية بداعي الامر المحتمل، وحينئذ فلو كانت مأموراً بها واقعاً لكانت مقربة (*).

١) بيان لـ «الشروط»، وضمير «بها» راجع الى الموصول في «مما» المراد به الشروط، وضمير «جريانه» الى الاحتياط.

٢) هذا الضمير وضمير «فيها» المتقدم والاتي راجع الى العبادة.

٣) أي: حين كون القربة مثل سائر الشروط المعتبرة في العبادة كالطهارة والاستقبال في الصلاة كما هو مبنى التخيل.

٤) أي: أن التخيل الذي صار منشأ للاشكال المتقدم فاسد، لما تقدم من امتناع أخذ الامر في المتعلق، بل المتعلق ذات العبادة.

(*) لا يخلو من غموض، اذ لا وجه لعدم الاجزاء مع فرض انطباق المأمور به على المأتي به، فعدم الاجزاء أقوى دليل على دخل القربة في متعلق الامر شطراً أو شرطاً، والتفصيل موكول الى محله. نعم بناء على هذا المبنى يندفع اشكال

فاسد (×) وانما اعتبر قصد القربة فيها عقلا لاجل أن الغرض منها[1] لايكاد يحصل بدونه، وعليه[2] كان جريـان الاحتياط فيه[3] بمكان من الامكان، ضرورة[4] التمكن

---

١) هذا الضمير راجع الى العبادة، وضمير « بدونه » الى قصد القربة.

٢) أي: وبناء على أن اعتبار قصد القربة عقلي كان جريان .... الخ.

٣) أي: في قصد القربة في العبادة، والاولى تأنيث الضمير، لرجوعه الى العبادة التي هي ظرف الاحتياط، الا أن يرجع الى العمل العبادي، والامر سهل.

٤) تعليل لـ « كان جريان ».

الاحتياط في العبادة. لكن الكلام في المبنى.

(×) هذا مع أنه لو أغمض عن فساده لما كان فـي الاحتياط في العبادات اشكال غير الاشكال فيهـا، فكما يلتزم في دفعه بتعدد الامر فيهـا ليتعلق أحدهما بنفس العمل والاخر باتيانه بداعي أمره، كذلك فيما احتمل وجوبه منهـا كان على هـذا احتمال أمرين كذلك، أي أحدهما كان متعلقاً بنفسه والاخر باتيانه بداعي ذاك الامر، فيتمكن من الاحتياط فيهـا باتيان ما احتمل وجوبه بداعي رجاء أمره واحتماله، فيقع عبادة واطاعة لو كان واجباً، وانقياداً لو لم يكن كذلك. نعم كان بين الاحتياط هاهنا وفي التوصليات فرق، وهو: أن المأتي بـه فيها قطعاً كان موافقاً لما احتمل وجوبه مطلقاً، بخلافه هاهنا، فانه لايوافق الا على تقدير وجوبه واقعاً، لما عرفت من عدم كونه عبادة الا على هذا التقدير، ولكنه ليس بفارق، لكونه عبادة على تقدير الحاجة اليـه، وكونه واجباً. ودعوى عدم كفاية الاتيان برجاء الامر في صيرورته عبادة أصلا ولو على هـذا التقدير مجازفة، ضرورة استقلال العقل بكونه امتثالا لامره على نحو العبادة لو كان، وهو الحاكم في باب الاطاعة والعصيان، فتأمل جيداً.

من الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله ، غاية الامر أنه لابد أن يؤتى به [١] على نحو لو كان [٢] مأموراً به لكان مقرباً بأن يؤتى به بداعي احتمال الامر [٣] أو احتمال كونه [٤] محبوباً له تعالى ، فيقع [٥] حينئذ على تقدير الامر به امتثالا لامره تعالى ، وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك وتعالى ويستحق الثواب على كل حال ، اما على الطاعة [الاطاعة] أو الانقياد [٦] .

١) يعني : بما احتمل وجوبه .

٢) اسم « كان » ضمير راجع الى «ما احتمل وجوبه » والضمائر المذكورة من قوله: « ما احتمل وجوبه » الى قوله : « فيقع الامر به » كلها راجعة اليه .

٣) كما استظهره صاحب الجواهر ،قال (قده) بعد كلام له فيما يرتبط بالنية في الصلاة مالفظه : «وعلى كل حال فلا اشكال في اعتبار قصد الامتثال والتعيين على الوجه الذي ذكرناه ، والظاهر أن الاول هومراد الاصحاب بنية القربة التي لاخلاف معتد به في وجوبها»[١]، وضمير «به» في الموضعين راجع الى الفعل.

٤) أي : كون الفعل المحتمل الوجوب ، وهذا اشارة الى عدم انحصار نية القربة في الامر ، بل مطلق اضافته اليه تعالى ـ كقصد المحبوبية ـ من القربة المطلوبة في العبادة .

٥) أي : فيقع الفعل المحتمل الوجوب حين الاتيان به بالنحو المذكور أعني: « أنه لو كان مأموراً به لكان مقرباً » امتثالاً له تعالى على تقدير الامر به ، وانقياداً له عزوجل على تقدير عدمه .

٦) الذي هو في حكم الاطاعة الحقيقية ، ثم ان هذا وماقبله مفسر لقوله : «على كل حال» .

١) الجواهر، ج ٩ ص ١٥٦

وقد انقدح بذلك[١] : أنه لاحاجة في جريانه في العبادات الى

١) يعني : وقدظهرمما ذكرنا ـ منعدم دخلقصدالقربة فيالمتعلق وانماهو دخيل عقلا فيحصول غرض المولى من الامر ـ أنه لاحاجة فيجريان الاحتياط في العبادات الى تعلق أمربها حتى يقصد، كأن يقول المولى: «احتط فيالعبادة لمجرد خلل موهوم فيها» فيكفي فيجريان الاحتياط فيها نفس الامر المحتمل، يعني: أن احتمال بقاء الامر بالصلاة كاف في مشروعية الاحتياط وقضائها ، بل لو علم تعلق أمر بها لميكن من الاحتياط في شيىء ، بل كان اطاعة حقيقية ، لتقوم الاحتياط باحتمالالامر، فمع العلم به لااحتياط، ويكون ذلك الامر تكليفاً نفسياً وجوبياً أواستحبابياً كماتقدم الكلام فيه .

والحاصل : أن قوام الاحتياط هو الاتيان بالفعل برجاء مطلوبيته وموافقته للامر الواقعي المحتمل، فاذا ورد أمرمنالشارع بفعل مشكوك المطلوبية ـ بهذا العنوان ـ لميكن الاتيان به احتياطاً بل كان اطاعة جزمية لامر معلوم ، فيقصد ذلك الامر المعلوم الوارد على عنوان « محتملالمطلوبية » .

والظاهر أنغرض المصنف التعريض بكلام شيخنا الاعظم، حيث انه قدس سره بعد ماوجه الاحتياط في العبادة بماتقدم مفصلا قال: «ثم ان منشأ احتمال الوجوب اذا كان خبراً ضعيفاً، فلاحاجة الى أخبار الاحتياط واثبات أن الامرفيها للاستحباب الشرعي دون الارشاد العقلي، لورود بعض الاخبار باستحباب فعل كل مايحتمل فيه الثواب كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن[١] ... » وحاصله : أنه لولمتصلح أوامر الاحتياط لاثبات مشروعيته في الفعل الدائر بين كونه واجباً عبادياً ومباحاً ، فأخبار « من بلغ » تصلح لاثبات استحباب نفس العمل الذي قام على استحبابه خبر ضعيف ، كالدعاء عند رؤية الهلال ، فان الرواية الفاقدة

١) المحاسن ، ج ١ ، ص ٢٥

تعلق أمر بها ، بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء[١]، بل كسائر ما علم[٢] وجوبه أو استحبابه[٣] منها كما لا يخفى.

لشرائط الحجية وان لم تصلح لاثبات استحبابه الا أنه يتحقق ـ بهذا الخبر الضعيف ـ موضوع أخبار «من بلغ» وهو البلوغ، فيثبت استحبابه ببركة هذه الأخبار المعتبرة، وبعد العلم بالامر المستفاد منها يجري الاحتياط في العبادة.

هذا ما استظهره شيخنا الاعظم في بادىء الرأي من تلك الاخبار وان ناقش فيه بعد ذلك بأن ثبوت الاجر غير ملازم للاستحباب وليس بكاشف عن الامر لاحتمال كونه على الانقياد. ولكن المصنف (قده) أورد عليه بأنه مع تسليم دلالة أخبار «من بلغ» على استحباب الفعل الذي ورد الثواب عليه في خبر ضعيف ـ والغض عن المناقشة المتقدمة ـ لم يكن الاتيان بذلك الفعل بداعي أمره المستفاد من هذه الاخبار من الاحتياط أصلا ، بل هو من الاطاعة الحقيقية ، لفرض العلم بالامر حينئذ دون احتماله المقوم للاحتياط.

وبما ذكرناه ظهر وجه ارتباط البحث عن مفاد أخبار «من بلغ» بمسألة الاحتياط في العبادة، وأن اشكال الاحتياط كما يمكن حله بالتصرف في معنى الاحتياط وارادة معنى مجازي منه ـ كما عليه الشيخ ـ كذلك هل يمكن حله بتعلق الامر المولوي المستفاد من أخبار «من بلغ» بكل فعل دل على استحبابه رواية ضعيفة أم لا ؟

١) لتقوم الاحتياط باتيان العمل برجاء وجود الامر الواقعي.

(٢) المراد به الفعل المعلوم وجوبه ، حيث يقصد ذلك الامر ، وليس من الاحتيـاط في شيء ، بل من الاطاعة الحقيقية كالصلوات اليومية وغيرها من الواجبات المعلومة.

٣) كصلاة الليل والنوافل المرتبة وغسل الجمعة وكثير من المستحبات

فظهر(١) أنه لو قيل(٢) بدلالة أخبار« من بلغه ثواب » على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف لما(٣) كان يجدي في

التي هي من ضروريات المذهب بل الدين ، ويقصد ذلك الامر الاستحبابي المعلوم ، وضمير«منها» راجع الى العبادة .

١) متفرع على ما أفاده من عدم الحاجة في جريان الاحتياط في العبادة الى العلم بالامر ، بل مع العلم به لايكون من الاحتياط أصلا . وهذا جواب خامس عن اشكال الاحتياط في العبادة، وقد عرفت توضيحه ونعيد محصله وهو: أنه بناء على دلالة أخبار« من بلغ » على استحباب العمل البالغ عليه الثواب ـ كما استظهره شيخنا الاعظم في مطلع كلامه ـ يكون ذلك العمل المشكوك وجوبه مستحباً اذا كان منشأ الشك في وجوبه خبراً ضعيفاً ، لصدق بلوغ الثواب على العمل الذي دلت رواية ضعيفة على وجوبه أو استحبابه ، ومع صيرورته ببركة تلك الاخبار مستحباً وذا أمر، فاذا قصد ذلك الامر وقع الفعل المأتي به من باب الاحتياط عبادياً واندفع اشكال عدم جريان الاحتياط في العبادة عند دوران الامرين الوجوب وغير الاستحباب من ناحية عدم التمكن من نية القربة المعتبرة في العبادة، اذ المفروض حصول التمكن من قصد القربة بالامر المستفاد من أخبار«من بلغ» .

٢) القائل شيخنا الاعظم (قده) وقد تقدم كلامه آنفاً .

٣) جواب «لوقيل» ورد له ، وتوضيحه : أنه اذا تعلق الامر المستفاد من أخبار« من بلغ » بعمل كالدعاء عند رؤية الهلال كان العمل مأموراً به جزماً ، فيكون الاتيان به اطاعة حقيقية لقصد امتثال ذلك الامر حين العمل ، فلايكون الاتيان به حينئذ من باب الاحتياط المتقوم بداعي احتمال تعلق الامر به واقعاً ، بل هو اطاعة علمية تفصيلية .

جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أواستحبابه خبرضعيف ، بل كان[١] عليه مستحباً كسائر مـا دل الدليل على استحبابه[٢] .

لا يقال[٣] : هذا لوقيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي

فالاخبـار الكثيرة الدالة على ترتب الثواب على العمل الذي دل خبر ضعيف على وجوبه أو استحبابه على تقدير دلالتها على الاستحباب لاتجدي في دفع اشكال جريان الاحتيـاط في العبادة عنـد دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب ، لصيرورة العمل بسبب تلك الأخبار مستحباً نفسياً كسائر المستحبات النفسية ، فالاتيان به بقصد استحبابه اطاعة حقيقية لااحتياطية .

فالمتحصل: أن الاستحباب المستفاد من أخبار«من بلغ» يوجب استحباب العمل البالغ عليـه الثواب بخبر ضعيف كسائر المستحبات ، وهو أجنبي عن الاحتياط الذي هومورد البحث ، ولايستفاد من تلك الأخبار استحباب العمل الذي شك في استحبابه من غيرناحية الخبر الضعيف كالشهرة مثلا .

١) اسم «كان» ضمير راجع الى الموصول في « مادل » المراد به العمل الذي قام على وجوبه أواستحبابه خبرضعيف ، وضمير«عليه» راجع الى « هذا القول» المستفاد من الكلام ، يعني : بل كان مادل على وجوبه أواستحبابه خبر ضعيف على هذا المعنى- أعني استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب- مستحباً نفسياً كسائر المستحبات النفسية، ولامساس له حينئذ بالاحتياط المتقوم باحتمال الامر .

٢) الضمير راجع الى الموصول في «مادل» المراد به العمل الذي دل الدليل على استحبابه كنوافل الليل وزيارة المعصومين عليهم السلام .

٣) هذا اشكال على ما أفاده من عدم كون الامر المستفاد من أخبار«من بلغ» مجدياً في امكان الاحتياط، تقريبه: أن المستشكل زعم أن عدم اندفاع الاشكال

بلغ عليه الثواب بعنوانه[١]، وأما لو دل[٢] على استحبابه لا بهذا العنوان[٣] بل بعنوان أنه محتمل الثواب لكانت دالـة على استحباب الاتيان

بالاستحباب المدلول عليه بأخبار «من بلغ» مبني على تعلق هذا الامر الاستحبابي بالعمل الذي دل الخبر الضعيف على استحبابه بعنوان بلوغ الثواب عليه، لصيرورته حينئذ مستحباً نفسياً كسائر المستحبات النفسية التي يثبت استحبابها بدليل معتبر، ومن المعلوم أنه لا ربط له حينئذ بالاحتياط المحرز للواقع، وأما اذا كان المستفاد من تلك الاخبار أمراً بما هو محتمل الواقع ـ كنفس أوامر الاحتياط بناء على مولويتها ـ كان كافياً في امكان التقرب بالعبادة المشكوكة، لصيرورته مستحباً شرعياً، لانه ـ على هذا التقدير ـ يصير نفس المحتمل بما هو محتمل مستحباً نفسياً يصح نية التقرب بأمره.

ويرشد الى هذا المعنى قوله عليه السلام في بعض تلك الاخبار: «التماس ذلك الثواب» أو «طلب قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم» حيث ان ترتب الثواب على ذلك الفعل منوط بالاتيان به بداعي احتمال مطلوبيته للشارع، فليس العمل بنفسه مستحباً، بل هو مع الاتيان به برجاء محبوبيته، فتعلق الامر النفسي بالعمل برجاء الامر به، فيقصد ذلك الامر ويتحقق مشروعية الاحتياط في العبادة.

١) يعني: بعنوانه الاولي لا بعنوانه الثانوي وهو كونه محتمل الثواب.

٢) هذا جواب سادس عن اشكال الاحتياط في العبادة، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وأما اذا كان المستفاد من تلك الاخبار... الخ» والصواب «دلت» لرجوع الضمير المستتر فيه الى «أخبار من بلغ».

٣) أي: لا بعنوانه الاولي بل بعنوانه الثانوي وهو كونه محتمل الثواب.

به بعنوان الاحتياط كأوامر[١] الاحتياط لوقيل بأنها للطلب المولوي لاالارشادي .

فانه يقال[٢] : ان الامر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً لكان توصلياً ، مع[٣] أنه لوكان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط

١) في استحباب الفعل بعنوان الاحتياط لابعنوانه الاولي بناء على مولوية الامر المتعلق بالاحتياط لاارشاديته .

٢) محصل ماأجاب به عن الاشكال المزبور وجهان :

الاول : ما أفاده بقوله : «ان الامر بعنوان» وتوضيحه : أن أوامر الاحتياط ـ على تقدير مولويتها ـ توصلية ، اذ لادليل على تعبديتها ، فتسقط بمجرد موافقتها، ولايتوقف سقوطها على قصد التقرب بها كما هوشأن الاوامر العبادية، وعليه فالامر التوصلي كالامر الارشادي لايصحح قصد القربة مع وضوح اعتباره في العبادة (*) .

٣) هذا هوالجواب الثاني عن الاشكال، وحاصله : أنه لايصح قصد التقرب بأوامر الاحتياط حتى مع تسليم كونهاعبادية ، للزوم الدور ،ضرورة أن الاحتياط حينئذ يتوقف على الامر به حتى يجوز الاحتياط بقصد الامر به، والامر بالاحتياط يتوقف على وجود الاحتياط قبل الامر به ،لكون الامر عارضاً عليه ، والعارض يستدعي تقدم المعروض عليه ، فالامر يستدعي تقدم الاحتياط عليه ، فالنتيجة : أن الاحتياط

(*) لكن لامحذور في قصد التقرب بالامر التوصلي ، فان كل واجب أومستحب توصلي يصح نية التقرب بأمره، ويصير به ذلك الواجب أوالمستحب عبادة ، غاية الامر أن سقوط الامر التوصلي لايتوقف على قصده كما هوشأن الامر العبادي، وعليه فلااشكال في امكان قصد التقرب بأوامر الاحتياط التوصلية نعم لاملزم بقصد التقرب بها ، فتدبر .

ومجدياً في جريانه في العبادات كما أشرنا اليه(١) آنفاً .

ثم(٢) انه لايبعد دلالة

يتوقف على نفسه ، وهو الدور .

١) يعني : الى عدم كونه مصححاً للاحتياط ، لاستلزامه الدور ، ومراده بقوله : «آنفاً» ما أفاده في أوائل هذا التنبيه ، حيث قال : بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه .

مفاد أخبار من بلغ

٢) بعد أن ناقش المصنف (قده) في الاستدلال بأخبار «من بلغ» على تعلق الامر المولوي بالاحتياط ،عطف عنان الكلام الى ما يمكن أن يستفاد من تلك الاخبار في أنفسها من الوجوه والمحتملات كما سيأتي بيانه انشاءالله تعالى. ولايخفى أن البحث عن دلالة هذه الاخبار انما هو بعد البناء على حجيتها اما لتواترها معنى كما نفى البعد عنه شيخنا الاعظم في رسالة قاعدة التسامح في أدلة السنن بقوله في مقام عد الادلة على القاعدة : « الثالث: الاخبار المستفيضة التي لايبعد دعوى تواترها معنى» واما لصحة بعضها أو حسنه كماسيأتي، واما لعمل المشهور بها، لما أفاده في تلك الرسالة أيضاً بقوله : «وهذه الاخبار مع صحة بعضها غنية عن ملاحظة سندها ، لتعاضدها وتلقيها بالقبول بين الفحول» .

وكيف كان فمحتملات هذه الاخبار ثلاثة :

الاول : أن يكون مفادها حكماً أصولياً وهو حجية الاخبار الضعيفة الدالة على استحباب بعض الافعال ، فاذا دل خبر ضعيف السند على استحباب بعض الافعال كأعمال يوم النيروز وترتب الثواب عليها ، كان ذلك الخبر الضعيف - ببركة هذه الاخبار - حجة وصح الحكم بمضمونه نظراً الى حجية سنده .

. . . .

الثاني: أن يكون مفادها حكماً فقهياً وهو استحباب العمل الذي بلغ الثواب عليه ، فاذا بلغنا في رواية ثواب على عمل صح الحكم باستحباب ذلك العمل مع قطع النظر عن سندها ، وهذا الاحتمال الثاني أيضاً يحتمل وجهين :

أحدهما : أن يكون موضوع هذا الحكم الفقهي أعني الاستحباب هو العمل بعنوانه الاولي لا بعنوانه الثانوي - وهو كونه مما بلغ عليه الثواب بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلا في موضوع الحكم وجهة تقييدية لترتب الحكم عليه ، بل يكون بلوغ الثواب جهة تعليلية له - فاذا بلغ ثواب على عمل كان ذلك العمل بعنوانه مستحباً من المستحبات ، فالمستحب حينئذ هو نفس العمل .

ثانيهما : أن يكون موضوعه العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب ، بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلا في موضوع الحكم وجهة تقييدية لترتبه عليه ، فالمستحب هو العمل المأتي به برجاء الثواب عليه لا نفس العمل بما هو.

والفرق بين هذين الوجهين : أنه على الاول يكون الامر المستفاد من تلك الاخبار متعلقاً بنفس العمل ، ولذا يكون العمل بنفسه مستحباً ، فاذا قام خبر ضعيف السند على ترتب الثواب على الدعاء عند رؤية الهلال مثلا جاز الافتاء باستحبابه بعنوانه الاولي كسائر المستحبات التي وردت الروايات المعتبرة باستحبابها، غاية الامر أن استحباب الدعاء عند رؤية الهلال في هذا الخبر الضعيف يكون مستنداً الى أخبار « من بلغ » لا الى الخبر الدال عليه ، لانه ضعيف السند حسب الفرض، واستحباب المستحبات الاخرى الواردة في الروايات المعتبرة يكون مستنداً الى نفس تلك الاخبار الخاصة المتضمنة لها ، لاعتبارها في أنفسها . وكيف كان فلا يكون الاحتياط بالاتيان بالدعاء عند رؤية الهلال مأموراً به بالامر المولوي حتى يكون نفس الاحتياط مستحباً .

. . . .

وعلى الثاني يكون متعلقاً بالاحتياط وهو الاتيان بالعمل برجاء الثواب عليه ، فيكون الاحتياط هو المأموربه بالامر المولوي دون نفس العمل ، ففي مثال الدعاء عند رؤية الهلال لايجوز الافتاء باستحبابه ، بل يفتى باستحباب الاحتياط بالاتيان به برجاء الثواب ، فموضوع الاستحباب على الاول هونفس العمل ، وعلى الثاني هو الاحتياط .

فالمتحصل مما ذكرنا : أن محتملات أخبار «من بلغ» ثلاثة :

الاول : أن يكون مفادها حجية الخبر الضعيف .

الثاني : أن يكون مفادها استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب .

الثالث : استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب بوصف أنه كذلك . هذا ما يمكن أن يستفاد ثبوتاً من أخبار« من بلغ» وظاهرالمشهور ـ على ما يظهر من فتاواهمباستحباب بعضالاعمال بمجرد ورود خبر ضعيف دال على ترتب الثواب عليه ـ هو الاحتمال الاول ، واستظهر المصنف (قده) من صحيحة هشام المذكورة فيالمتنالاحتمال الثاني، نظراً الى ظهورها في ترتبالثواب على نفس العمل ، لاالعمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب، وأن المستفاد منها هواستحبابنفسالعمل بعنوانه الاولي لابعنوان كونهمما بلغعليه الثواب.

وأما شيخنا الأعظم (قده)فانه ـ بعد ما استظهر من صحيحة هشام ونحوها الاحتمال الثاني كما عرفت من عبارته المتقدمة ـ ذكركلاماً ربما يظهر منه استظهاره الاحتمال الثالث من تلكالاخبار أعنياستحباب العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب ، فالمستفاد منها عنده هو استحباب الاحتياط .

وعليه فالشيخ والمصنف (قدهما) متفقان على أن المستفاد من أخبار «من بلغ» حكم فرعي وهو الاستحباب، لاأصولي وهو حجيه الخبرالضعيف

بعض تلك الاخبار[١] على استحباب ما بلغ عليه الثواب ، فان[٢] صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: « من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء من الثواب ، فعمله كان أجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله »[١] ظاهرة[٣] في أن الاجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه [منه] صلى الله عليه وآله أنه ذو ثواب .

في المندوبات ، ومختلفان في متعلقه أعني المستحب ، فاستظهر الشيخ (قده) أنه هو العمل بعنوان الرجاء والانقياد بحيث يكون لهما دخل في المتعلق ، والمصنف أنه ذات العمل، وأن« الرجاء »كما في بعض تلك الاخبار، و«التماس الثواب »كما في بعضها الاخر خارجان عن متعلق الطلب الاستحبابي ، وانما هما داعيان لايجاد العمل في الخارج ، ومن المعلوم أن الداعي ليس داخلا في متعلق الطلب .

١) كصحيحة هشام المذكورة في المتن .

٢) بيان لقوله : « لايبعد » واستظهار لترتب الثواب على العمل بعنوانه الاولي .

٣) خبر « فان » والضمير الظاهر في « بلغه » راجع الى الموصول في قوله : « من بلغه » المراد به العامل ، وضمير « عنه » راجع الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وضمير « أنه ذو ثواب » راجع الى العمل ، وجملته فاعل « بلغه » ووجه الظهور : أن هذه الصحيحة تدل على ترتب الثواب الموعود الوارد في خبر ضعيف على نفس العمل ، ولا يستحقه العبد بحكم العقل الا بكونه مطيعاً ،ولا اطاعة الامع تعلق الامر بالمأتي به. وعليه فالاخبار بالثواب

---

١) هذه الصحيحة وسائر أخبار « من بلغ » مذكورة في باب ١٨ من أبواب مقدمات العبادات من الوسائل .

وكون[١] العمل متفرعاً على البلوغ

على نفس العمل اخبار عن تعلق الأمر المولوي بذلك العمل ، وهو معنى الاستحباب .

١) هذا اشارة الى مااستفاده شيخنا الاعظم من أخبار « من بلغ » فانه (قده) بعد أن استظهر استحباب العمل - الذي دل خبر ضعيف على استحبابه - من هذه الاخبار أورد على نفسه بوجوه ثلاثة أجاب عن اثنين منها ، وقوى أولها - وهو أن ثبوت الاجر لايثبت الاستحباب (*) - ثم قال : «وأما الايراد الاول فالانصاف أنه لايخلو عن وجه ، لان الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل. ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الاخبار بطلب قول النبي (ص) والتماس الثواب الموعود، ومن المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب » .

وتوضيحه : أن المستفاد من سياق أخبار « من بلغ » هو كونها بياناً لما يستقل به العقل من استحقاق من يعمل بداعي احتمال المطلوبية للثواب حتى اذا تبين مخالفة مارجاه للواقع، وعدم تعلق الطلب بالفعل المحتمل مطلوبيته ، وهذه الاخبار ظاهرة في هذا المعنى كمالايخفى على من لاحظها . أما صحيحة هشام وحسنته ، فلدلالة فاء التفريع - في قوله عليه السلام في الاولى : « فعمله»

(*) يظهر من صاحب الحدائق في الدرر النجفية[١] : أن هذا الاشكال من شيخه العلامة الشيخ سليمان البحراني أورده على من يستفيد التساهل في أدلة السنن من هذه الاخبار ، قال : « وعندي فيه نظر ، اذ الاحاديث المذكورة انما تضمنت ترتيب الثواب على العمل، وذلك لايقتضي طلب الشارع له لاوجوباً ولااستحباباً ...»[١] .

---

١) الدرر النجفية ، ص ٢٢٧

. . . .

وفي الثانية : « فصنعه » وكذا في قوله عليه السلام: « فعمل به » الوارد في خبر صفوان ـ على اعتبار كون انبعاث المكلف نحو الفعل ناشئاً من بلوغ الثواب وسماعه كما هو مقتضى الترتب المستفاد من الفاء، ولامعنى لتأثير البلوغ والسماع في الفعل الا اذا كان مايورثه من القطع والظن والاحتمال داعياً الى العمل ، وعليه يكون قصد رجاء الثواب دخيلا في تحقق الجزاء وهو قوله عليه السلام: « كان أجر ذلك له » أو « كان له » أو« كان له أجر ذلك » ونحوه مما يدل على ترتب الثواب على الفعل المحتمل مطلوبيته .

وأما خبرا محمدبن مروان ـ وفي أولهما : « ففعل ذلك طلب قول النبي» وفي ثانيهما « ففعله التماس ذلك الثواب أوتيه » ومثلهما رواية جابر المروية عن طرق العامة وفيها « فأخذها وعمل بما فيها ايماناً بالله ورجاء ثوابه » ـ فدلالتهما على المقصود أظهر لولم يكونا صريحين فيه، فان المحرك نحو العمل ليس الا ابتغاء الأجر الموعود، وقد رتب الجزاء ـ وهو «أوتيه» وما بمعناه ـ على خصوص الفعل الذي كان قصد الثواب مقارناً لنفس العمل ، فلم يترتب الجزاء على الفعل الصادر بأي داع حتى يثبت استحباب ذات الفعل ، بل انما كان من آثار العمل المقيد برجاء المطلوبية .

ومنه يتضح أنه لو نوقش في دلالة الصحيحة والحسنة على المدعى بمنع ظهور الفاء في « فعمله » في الترتب ـ لاحتمال كونها عاطفة كما في « من سمع الأذان فبادر الى المسجد كان له كذا » فكأنه قال : « من سمع الأذان وبادر ... » فلاترتب في البين ـ كان في ظهور خبري محمدبن مروان كفاية لاثبات المدعى ،فيقيد اطلاق الصحيحة بهما كما سيظهر. هذا توضيح ما أفاده شيخنا الاعظم في تقرير الاشكال في كل من الرسائل ورسالة قاعدة التسامح ،

وكونه [١] الداعي الى العمل غير [٢] موجب لان يكون الثواب انما يكون[٣] مترتباً عليه فيما اذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط

وانتظر لتوضيح ايراد المصنف عليه .

١) عطف تفسيري ، أي : وكون البلوغ داعياً الى العمل على ما يقتضيه تفريع العمل على بلوغ الثواب وسماعه في قوله عليه السلام : « فعمله » كما تقدم توضيحه .

٢) خبر «وكون العمل» وجواب عن كلام شيخنا الاعظم ، وهذه المناقشة تختص بما استدل به الشيخ من ظهور الفاء في « فعمله » في صحيحة هشام في كون داعي المكلف ومحركه نحو العمل هو ابتغاء الثواب. وأما خبرا محمد ابن مروان المشتملان على «طلب قول النبي (ص)» و« التماس ذلك الثواب » فسيأتي الكلام عنهما . وحاصل ما أفاده المصنف حول الصحيحة هو : أن فاء التفريع وان اقتضى صدور العمل بداعي التماس الثواب بحيث لولاه لماوجد في الخارج ، لكون عباداتنا نحن من قبيل عبادة الاجراء . لكن الداعي جهة تعليلية للعمل وخارج عن حقيقته ، وليس جهة تقييدية حتى يكون قصد رجاء الثواب جزءاً من موضوع حكم الشارع باعطاء الثواب على العمل، فلايوجب الداعي المزبور وجهاً وعنواناً للعمل ، وانما الموجب له هو الجهة التقييدية المفقودة في المقام ، فالثواب في أخبار « من بلغ » مترتب على نفس العمل فيثبت حينئذ استحباب نفس الفعل الذي دل خبر ضعيف على أنه ذوثواب .

٣) خبر « لان يكون » وضميرا «عليه ، أنه » راجعان الى العمل المرادبه هنا هو العمل بعنوانه الثانوي بقرينة قوله : « فيما اذا أتى برجاء ... » و«بعنوان الاحتياط » تفسير للرجاء ، والاولى سوق العبارة هكذا : « غير موجب لترتب الثواب على العمل في خصوص ما اذا أتى ... » .

بداهة[١] أن الداعي الى العمل لايوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به[٢] بذاك الوجه والعنوان.

واتيان[٣] العمل بداعي «طلب قول النبي» كما قيدبه[٤] في بعض

---

١) تعليل لقوله: «غيرموجب» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «لكن الداعي جهة تعليلية للعمل ... الخ».

٢) أي: يؤتى بالعمل بعنوان ترتب الثواب عليه بحيث يكون هذا العنوان دخيلا في الموضوع، فالاولى سوق العبارة هكذا: «وجهاً وعنواناً يتوقف الثواب على الاتيان بالعمل بذلك الوجه والعنوان» وضمير «له» راجع الى «العمل» أيضاً.

٣) هذا اشارة الى ما أيد به الشيخ الاعظم كلامه بقوله: «ويؤيده تقييد العمل ...» وقدتقدم توضيحه بقولنا: «وأما خبرا محمدبن مروان ... فدلالتهما على المقصود أظهرلولم تكونا صريحتين فيه ...» وحاصل التأييد: أنه يمكن تقييد اطلاق «فعمله» في صحيحة هشام بماورد في خبر محمدبن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: من بلغه عن النبي صلي الله عليه وآله شيىء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وان كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله» من ترتب الثواب على المأتي به بداعي الوصول الى الثواب الموعود، فموضوع الثواب ليس ذات العمل كيفما وقع، بل العمل المأتي به رجاء للاجر، فلم يثبت استحباب نفس الفعل كما يدعيه المصنف، بل الثابت استحباب الاحتياط.

٤) أي: بداعي طلب قول النبي (ص)، ونائب فاعل «قيد» ضمير مستتر فيه راجع الى «الاتيان» والمراد ببعض الاخبار هو خبر محمدبن مروان المذكورآنفاً، يعني: أن خبر محمدبن مروان قيد فيه الاتيان بما اذا كان مقروناً

الاخبار[١] وان كان انقياداً ، الا أن[٢] الثواب في الصحيحة [٣] انما رتب على نفس العمل . ولاموجب[٤] لتقييدها به ،

بقصد الثواب الموعود .

١) ومثله خبره الآخر ، قال : « سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : من بلغه ثواب من الله على عمل ، فعمل ذلك العمل [فعمله] التماس ذلك الثواب أوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه » حيث انه يدل على كون الثواب للانقياد لالاستحباب نفس العمل .

٢) هذا رد للتأييد المتقدم في كلام الشيخ الاعظم ، وتوضيح الرد : أن الثواب الموعود وان رتب في خبر محمد بن مروان على الانقياد كما أفاده الشيخ، لكنه رتب في الصحيحة على نفس الفعل بعنوانه الاولي، لخلوه عن قيد «طلب قول النبي(ص) » فقوله عليه السلام فيها: « فعمله » نظير قوله عليه السلام : «من سرح لحيته فله كذا » الظاهر في ترتب الثواب على نفس الفعل وهو تسريح اللحية ، لاالفعل المقيد بكونه بداعي طلب الثواب الموعود . ولايجب تقييد الصحيحة بخبر محمد بن مروان لما سيظهر .

٣) وكذا في حسنة هشام ـ بل صحيحته على الاقوى ـ عن أبي عبدالله عليه السلام « قال : من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن كما [على ما] بلغه » وكذا خبر صفوان ، وقد رتب الثواب على نفس الفعل ، لابقيد ابتغاء الثواب الموعود .

٤) أي : ولاموجب لتقييد الصحيحة ببعض الاخبار ، وغرضه من هذا الكلام دفع توهم ، وحاصل التوهم : أن الصحيحة وان كانت مطلقة ، لكنه لابد من تقييد اطلاقها بمدلول أول خبري محمد بن مروان ، بيان ذلك : أن الصحيحة ظاهرة في ترتب الثواب على العمل الذي ورد الثواب عليه في الخبر

لعدم [1] المنافاة بينهما ، بـل [2] لوأتى به كذلك أوالتماساً للثواب الموعودكما قيدبه في بعضها الاخرلاوتي الاجروالثواب على نفس

الضعيف سواء أتي به بداعي ذلك الثواب أم لا ، وخبر محمدبن مروان ظاهر في ترتب الثواب على خصوص العمل المأتي به بداعي طلب قول النبي لامطلق العمل كيفما وقع، ومن المعلوم أنه لابدمن تقييد المطلق بالمقيد اذا كان الحكم الذي تضمنه المقيدنفس مادل عليه الخطاب المطلق، فلابد من تقييد الصحيحة بخبر محمد بن مروان ، هذا .

وقد دفع المصنف هذا التوهم بقوله : «ولاموجب لتقييدهابه » وتوضيحه: أن الصحيحةوالخبروان اختلفا اطلاقاً وتقييداً، الا أنهلاوجه للتقييد، لعدم وجود ضابطه ، وهو التنافي بين المطلق والمقيد بحيث لايمكن الجمع بينهما بـأن يكونا مختلفين فـي النفي والاثبات ، كأن يقول : « ان ظاهرت فأعتق رقبة ، وان ظاهرت فلاتعتق رقبة كافرة » أوكانا مثبتين مع احراز أن المطلوب منهما صرف الوجود، كقوله : «ان أفطرت فأعتق رقبة، وان أفطرت فأعتق رقبة مؤمنة» حيث انهما يتعارضان في عتق الكافرة ، لاقتضاء دليل المطلق الاجزاء ، واقتضاء دليل التقييد العدم، فيتعين حمل المطلق على المقيد ،الموجب لتعين عتق الرقبة المؤمنة وعدم اجزاء عتق غيرها ، ومـن المعلوم أنه لاتنافي هنا بين الصحيحة وبين ما يشتمل على الالتماس والطلب، حيث ان «البلوغ»ليس قيداً للموضوع حتى يتحقق التنافي، وانما هو داع الى ايجاد العمل فـي الخارج ، والداعي لايكون قيداً لمتعلق الخطاب .

١) تعليل لـ « ولاموجب »وضمير « بينهما » راجع الى الصحيحة وبعض الاخبار .

٢) اضراب على قوله : « ولا موجب لتقييدها به» وحاصله: أن طلب قول

العمل(*) لابما هواحتياط وانقياد[١] ، فيكشف[٢](**) عن كونه بنفسه مطلوباً واطاعة ، فيكون وزانه[٣] وزان « من سرح لحيته » أو

النبي (ص) ونحوه- مضافاً الى عدم صلاحيته لتقييد موضوع الثواب- لايصلح قصده أيضاً لترتب الثواب عليه ويكون لغواً. وضمير « به » راجع الى العمل وقوله : « كذلك » يعني: بداعي طلب قول النبي صلى الله عليه وآله ، وقوله : « أوالتماساً » معطوف على «كذلك» .

١) حتى يثبت ما ادعاه المستشكل بقوله : « وأما لودل على استحبابه لابهذا العنوان » .

٢) يعني : أن ترتب الاجر على نفس العمل يكشف عن مطلوبية ذات العمل بعنوانه الاولي لابعنوان الاحتياط ، فيكون العمل البالغ عليه الثواب مستحباً شرعياً بالعنوان الاولي كسائر المستحبات الشرعية كالصلاة والصوم المندوبين ، والاتيان به اطاعة حقيقية لامر مولوي .

٣) يعني : وزان هذا العمل المأتي به بداعي الثواب وزان قوله : « من

(*) لايخلو من الغموض بعد وضوح كون الثواب مترتباً على قصد الفاعل اطاعة أوانقياداً ، فان لم يقصد الامر المتعلق بنفس العمل كما عليه المصنف وقصد الاحتياط فلاوجه لعدم ترتب الثواب عليه ، كما لاوجه لترتب الثواب على نفس العمل مع عدم قصد أمره الاستحبابي المتعلق به .

والحاصل: أن الغاء قيدية طلب الثواب ونحوه يوجب عدم ترتب الثواب على قصده ، فان نية القربة ليست شرطاً في الواجبات التوصلية، لكن قصدها يوجب الثواب .

(**) دعوى الكشف مبنية على كون نفس العمل مستحباً مع اتيانه بقصد أمره، والمفروض أن المبنى غيرمسلم، فالكشف المترتب عليه أيضاً مثله .

«من صلى أوصام فله كذا» ولعله[١] لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم وتأمل[٢] (*).

سرح» في ترتب الثواب على نفس العمل وهو تسريح اللحية بما هو هو، لا بعنوان بلوغ الثواب عليه.

١) الضمير للشأن، يعني: لعله لما ذكرنا - من أن المستفاد من أخبار «من بلغ» استحباب نفس العمل، وترتب الاجر والثواب عليه بعنوانه الاولي لابعنوان أنه مما بلغ عليه الثواب - أفتى المشهور باستحباب كثير من الافعال التي قامت الاخبار الضعاف على استحبابها.

٢) لعله اشارة الى احتمال أن يكون نظر المشهور - في استحباب نفس العمل من حيث هو - الى أن المستفاد من أخبار«من بلغ» حجية الخبر الضعيف في المستحبات، فتخصص عموم أدله حجية خبر الواحد، اذ مفادها حينئذ هو اعتبار الخبر الضعيف في المندوبات وعدم اعتبار شرائط الحجية فيها، وهذا هو المراد بقاعدة التسامح في أدلة السنن. هذا ما يرجع الى توضيح المتن، وان شئت الوقوف على تفصيل الكلام حول أخبار «من بلغ» فلاحظ ما ذكرناه في التعليقة.

(*) ينبغي التكلم فيما يتعلق بأخبارمن بلغ في مقامي الثبوت والاثبات. أما المقام الاول فمحصله: أن الوجوه المحتملة في أخبار«من بلغ» ستة: اثنان منها مترتبان على الارشاد الى ترتب الثواب الموعود على العمل من دون تعرض لحكمه، وأربعة منها مترتبة على التشريع والانشاء.

أما الاولان فهما الاخبارعن ترتب الثواب الموعود على العمل مطلقاً أو مقيداً ببلوغ الثواب فيه. وبعبارة أخرى: ترتب الثواب على نفس العمل أوعلى العمل المأتي به بداعي رجاء الثواب عليه، والمسألة على هذين الوجهين كلامية.

. . . .

. . . .

وأما الاربعة ، فأولها حجيةالخبر الضعيف الفاقد لشرائط حجية خبر الواحد في المستحبات كما هوالمشهور بين الاصحاب ، قال شيخنا الاعظم (قده) في رسالته المعمولة في هذه المسألة المطبوعة مستقلة ومنضمة مع حاشية أوثق الوسائل مالفظه : «المشهوربين أصحابنا والعامة التسامح في أدلة السنن بمعنى عدم اعتبار ماذكروه من الشروط للعمل بأخبار الاحاد من الاسلام والعدالة والضبط في الروايات الدالة على السنن فعلا أوتركاً » خلافاً لبعضهم كالعلامة وسيد المدارك، والمسألة علىهذا الاحتمال أصولية، وهي حجية الخبر الضعيف في المستحبات .

وثانيها : استحباب ذات العمل الذي بلغ عليه الثواب ، وهولازم حجية الخبر الضعيف الدال عليه .

وثالثها : استحباب العمل مقيداً بعنوان بلوغ الثواب عليه بناء منهم على كونه من الجهات التقييدية والعناوين الثانوية المغيرة لاحكام العناوين الاولية كالضرروالحرج، فلايكون العمل حينئذ مستحباً الا ببلوغ الثواب عليه ، فقبل العثور على الخبر المبلغ للثواب لايحكم باستحبابه وان كان ذلك الخبرموجوداً واقعاً ، فليس البلوغ ملحوظاً طريقاً الى الواقع حتى يحكم باستحباب ذاته وان لم يعثر المكلف على ذلك الخبر ، وانما يلحظ جزءاً لموضوع الحكم باستحبابه، والمسألة علىهذين الوجهين فقهية، والخبر الضعيف محقق لموضوع الاستحباب ، لأنه دليل على الاستحباب .

ورابعها : استحباب الانقياد وهواتيان العمل برجاء ترتب الثواب عليه بناء على امكان تعلق الامر المولوي به ، والا فيحمل أمره على الارشاد الى حسنه

. . . .

. . . .

العقلي كالامر بالاطاعة الحقيقية .

وأما المقام الثاني وهو مقام الاثبات ، فيتوقف تنقيحه على ذكر روايات الباب التي هي مستفيضة، بل في رسالة شيخنا الاعظم المشار اليها «لايبعد دعوى تواترها معنى» وان كان اثبات هذه الدعوى لايخلو من تكلف .

وكيف كان، فمنها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام، وقد تقدمت في المتن، قال عليه السلام: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيىء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» .

ومنها : حسنة هشام بل صحيحته عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً ، وقد تقدمت في التوضيح .

ومنها : روايتا محمد بن مروان المتقدمتان عن الصادقين عليهما السلام .

ومنها : رواية صفوان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال : « من بلغه شيىء من الثواب على شيىء من الخير فعمل به [فعمله] كان له أجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله [وان لم يكن على مابلغه] » .

ومنها : رواية السيد ابن طاووس في الاقبال عن الصادق عليه السلام ، قال: «من بلغه شيىء من الخير ، فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه».

ومنها : رواية أحمد بن فهد الحلي في عدة الداعي قال : «روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة عليهم السلام : أن من بلغه شيىء من الخير، فعمل به ،كان له من الثواب مابلغه وان لم يكن الامر كمانقل اليه» .

ومنها : رواية جابر عن النبي صلى الله عليه وآله وهي مروية من طريق العامة كما عن عدة الداعي هكذا : «روى عبد الرحمان الحلواني مرفوعاً

. . . .

. . . .

الى جابربن عبدالله الانصاري ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من بلغه من الله فضيلة ، فأخذ بها وعمل بمافيها ايماناً بالله ورجاء ثوابه ، أعطاه الله تعالى ذلك وان لم‌يكن كذلك ، فصار هذا المعنى مجمعاً عليه عند الفريقين »[1]

هذه مجموع روايات الباب، ودعوى‌تواترها المعنوي كما ترى لوسلم أن الصادرمنهم عليهم السلام بالغ الى هذا العدد ، ولكن دعوى اتحاد روايتي الاقبال وعدة الداعي مع مارواه هشام قريبة جداً . والجامع لشرائط الحجية هوخصوص الاولين .

وكيف كان ، فقد اختلفت الانظار فيما يستفاد من هذه الأخبار، فقيل: ان ظاهرها الاخبارعن ترتب الثواب الموعود على العمل من‌دون نظرالى حكمه، وهذا الاستظهارقريب جداً ، لان « كان له » و«كان أجر ذلك له » في صحيحة هشام وحسنته المتقدمتين كالصريح في ترتب الاجر الموعود على العمل الذي بلغ عليه الثواب ، فحاصل المعنى المستفاد منهما : هواعطاء الاجر الخاص الذي بلغه على عمل بعد اتيان العبد به ، فهما ناظرتان الى مايترتب على‌العمل بعد وقوعه من الثواب من دون تعرض لحكمه ، لالبيان الغاء شرائط حجية خبرالواحد في المستحبات كماهوالمراد بقاعدة التسامح في أدلة السنن .

وتوهم دلالة اطلاق الموضوع وهوالبلوغ على عدم اعتبار شرائط حجية خبرالواحد في المستحبات فاسد ، اذ الاطلاق انماسيق لبيان تفضله سبحانه وتعالى على العباد باعطاء الثواب وعدم دورانه مداراصابة قول المبلغ للواقع، لا لبيان استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب حتى يقال : ان موضوع

---

١) جامع أحاديث الشيعة ، ج ١ ص ٩٣ ، الطبعة الاولى .

. . . .

. . . .

الاستحباب وهو البلوغ مطلق سواء كان المبلغ له واجداً لشرائط حجية الخبر أم لا.

وبالجملة : فعلى هذا الوجه أعني الارشاد الى ترتب الاجر على العمل لا وجه لدعوى عدم اعتبار شرائط حجية الخبر في المستحبات تمسكاً باطلاق البلوغ، بل تفرع العمل على البلوغ واستناده اليه كما هو مقتضى الفاء ظاهر في حجية الخبر المبلغ للثواب لئلا يلزم التشريع المحرم وهو الاستناد الى غير الحجة ، فتأمل .

وقيل : ان ظاهر أخبار الباب ما هو المشهور عند الأصحاب من حجية الخبر الضعيف في المستحبات ، وهذا الاستظهار منوط بارادة الانشاء من «عمله» و« صنعه » في صحيحة هشام وحسنته المتقدمتين ، بأن يكون بمنزلة « فليعمله » و«ليصنعه» ليدل مطابقة على استحباب ذلك العمل، والتزاماً على حجية الخبر المبلغ للثواب مطلقاً وان لم يكن واجداً لشرائط الحجية ، اذ لو كان البلوغ الذي هو موضوع الاستحباب مقيداً لكان على المولى ذكر قيده ، لكونه في مقام البيان .

ففرق واضح بين الاطلاق في هذا الوجه وبينه في الوجه السابق في التمسك به هنا ، لكونه في مقام البيان ، بخلافه هناك ، لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة ، بل بصدد بيان التفضل باعطاء الاجر الموعود .

لكن فيه أولا: أن ارادة الانشاء من «فعمله» و«فصنعه» خلاف الظاهر جداً، وان كان استعمال الجملة الخبرية في مقام الانشاء شائعاً، لكن الفاء في «فعمله» و«فصنعه» ظاهر في تفرع العمل على البلوغ كتفرع سائر المعاليل على عللها الغائية ، ومعناه حينئذ انبعاث العمل عن الثواب البالغ المحتمل، وليس هذا الا

. . . .

. . . .

الانقياد . ففي المقام ليس « فعمله» جزاء لمن بلغه حتى يكون البلوغ موضوعاً و« فعمله» حكماً كي يصير بمنزلة « فليعمله » بل الجزاء «كان أجر ذلك له» فالمستفاد من مجموع هذه الجملة شرطاً وجزاء هو ترتب الاجر على العمل المنبعث عن داعي بلوغ الثواب المحتمل ، وهذا هو الاحتمال الاول الذي قد عرفت أنه أظهر الاحتمالات، وليس ذلك الا ارشاداً الى الثواب على الانقياد.

وثانياً:-بعد تسليم ارادة الانشاء من الجملة الخبرية المزبورة- أنه لايدل على حجية الخبر الضعيف في المستحبات ، بل يدل على استحباب العمل وكون البلوغ محققاً لموضوع الاستحباب ، فالدليل على الاستحباب هو أخبار «من بلغ » لا الخبر الضعيف. فالجملة الخبرية بعد تسليم ارادة الانشاء منها لاتدل على حجية الخبر الضعيف في المستحبات لامطابقة ولا التزاماً. أما الاول فواضح، وأما الثاني فلعدم استلزام استحباب العمل حجية الخبر الضعيف الدال عليه مع امكان أن يكون مستند استحبابه نفس أخبار «من بلغ» كما هو الظاهر.

مضافاً الى نفي البعد عن دعوى كون البلوغ الداعي الى ايجاد العمل منصرفاً الى خصوص المبلغ الذي يعتمد عليه العقلاء في أمورهم وهو الخبر الواجد لشرائط الحجية ، وهذا الانصراف بعد كون قبح الافتراء والتشريع مرتكزاً عندهم من الانصرافات المعتد بها في تقييد الاطلاقات و لا أقل من صلاحيته له ، فلاينعقد اطلاق في البلوغ حتى يصح التمسك به لحجية الخبر الضعيف في المستحبات. ومن هنا يظهر ضعف ما في تقريرات المحقق النائيني (قده) من صحة التمسك باطلاق البلوغ .

والى: أن لازمه حجية الخبر الضعيف في الواجبات أيضاً اذا كان دالا على

. . . .

. . . .

الثواب مطابقة بل و التزاماً أيضاً ، لصدق بلوغ الأجر والثواب على كلتا الدلالتين ، وهو كماترى مما لايلتزم به أحد .

الا أن يقال : ان الداعي الى العمل في الواجبات ليس هوبلوغ الثواب، بل الداعي له هوالفرارمن العقاب ، فتدبر.

وقيل : ان ظاهر صحيحة هشام المتقدمة هواستحباب نفس العمل من دون دخل للبلوغ فيه، وهذا هوالذي استظهره المصنف (قده) من الصحيحةالمتقدمة بتقريب : أن ترتب الثواب على العمل الذي بلغه أنه ذو ثواب يتصور على وجهين :

أحدهما : ترتبه عليه برجاء ادراك الواقع ، وهذا ثواب انقيادي لايتوقف على وجود أمر مولوي استحبابي متعلق بالعمل ، لعدم الحاجة اليه مع كون نفس الانقياد مقتضياً للثواب كالاطاعة الحقيقية ، ومعه لاسبيل الى استكشاف الامرالمولوي الموجب لاستحبابه .

ثانيهما : ترتب الثواب على نفس العمل ، وكون البلوغ جهة تعليلية لاتقييدية ، وحيث ان الفعل بنفسه لايصلح لترتب الثواب عليه، فيستكشف من ذلك كونه لاجل الاطاعة المترتبة على الامر المولوي ، وظاهر الصحيحة هوهذا الوجه ، لترتب الثواب فيها على نفس العمل كترتبه على نفس تسريح اللحية في« من سرح لحيته فله كذا» .

وبالجملة: فمن ترتب الثواب على نفس العمل يستكشف كونه لاجل انطباق عنوان الاطاعة المتوقفة على الامر المولوي الاستحبابي عليه .

وفيه : أن الاستكشاف المزبور منوط بعدم قرينة أو ما يصلح للقرينية

. . . .

. . . .

على خلافه ، ومعها لامجال للاستكشاف المذكور ، واحتفاف الكلام بالفاء ظاهرفي كون العمل متفرعاً على البلوغ ، والعمل المنبعث عن رجاء ادراك الثواب هو الانقياد الممتنع تعلق الامر المولوي به والمترتب على نفسه الثواب، ولاموجب لرفع اليد عن هذا الظهور، ومعه لامجال لاستكشاف الامر المولوي بنفس العمل والالتزام بترتب الثواب عليه حتى يكون وزانه وزان « من سرح لحيته » فاستظهار استحباب نفس العمل من مثل « من سرح لحيته » في محله ، اذ لامانع منه ، بخلاف ما نحن فيه ، لوجوده فيه وهو ظهور الفاء فيما عرفت .

ومنع دلالة الفاء على التأثيروالسببية كما في رسالة شيخنا الانصاري (قده) بما لفظه : «بل هي عاطفة على نحو قوله : من سمع الأذان فبادر الى المسجد كان له كذا» خلاف الاصطلاح، لعدم التقابل بين السببية والعطف، بل العاطفة تارة تكون للسببية و أخرى لغيرها ، ففي حرف الفاء من كتاب مغني اللبيب : « الفاء على ثلاثة أوجه: الاول: أن تكون عاطفة ، وتفيد ثلاثة أمور... الى أن قال : الامر الثالث السببية ، وذلك غالب في العاطفة جملة أوصفة ، فالاول نحو فوكزه موسى فقضى عليه ، ونحوفتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، والثاني نحو لاكلون من شجر من زقوم فمالئون منها البطون» فالعاطفية لاتمنع عن السببية والتأثير ، بل الغالب عليها في عطف الجملة على مثلها كما تقدم في عبارة المغني هو السببية ، فارادة غيرها من الفاء خلاف الغلبة ومنوطة بالقرينة .

وبالجملة : فجملتا «فعمله» و«فصنعه» في صحيحة هشام وحسنته لم تستعملا في الانشاء حتى يستفاد منهما حجية الخبر الضعيف في المستحبات كمانسب الى

. . . .

. . . .

المشهور، ونفى البعد عنه المحقق النائيني (قده) كما في التقريرات، وقد حكي أنه رفع مقامه اختيار في الدورة السابقة استحباب العمل، وأن المستفاد من أخبار « من بلغ » قاعدة فقهية، وفي بعض مجالس أنسه مال الى أن المستفاد منها الاخبار عن ترتب الثواب الموعود على العمل.

وكيف كان فقد عرفت أن هذا الاحتمال هو أقرب الاحتمالات وأوجهها، وعلى هذا لا يرد على أخبار « مابلغ » اشكال معارضتها لادلة حجية خبر الواحد حتى يجاب عنه تارة بما عن الشيخ (قده): من اختصاص أدلة حجية أخبار الاحاد من الاجماع و آية النبأ بالواجبات والمحرمات وعدم شمولها للمستحبات، و ذلك لعدم الاجماع على عدم حجية الخبر الضعيف في المستحبات، بل المشهور حجيته فيها. ولاختصاص التعليل بقوله تعالى: « لئلا تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين » بالواجبات والمحرمات، وعدم دلالته على عدم حجية خبر الفاسق في سائر الموارد، فلو دلت أخبار «من بلغ» على حجية الخبر الضعيف في المستحبات لم يكن هذا التعليل معارضاً لها.

وأخرى بما في تقريرات المحقق النائيني (قده) من وجهين: أحدهما حكومة أخبار «من بلغ» على أدلة حجية خبر الواحد، لانها ناظرة الى أن مورد شرائط حجية أخبار الاحاد انما هو غير الاخبار الواردة في المستحبات، وأما هي فلا يعتبر فيها تلك الشرائط.

ثانيهما: عدم بقاء مورد لاخبار « من بلغ » ان لم تقدم على أدلة حجية خبر الواحد.

وهذه الاجوبة لا تخلو عن مناقشات، لكن لا يهمنا التعرض لها، اذ

. . . .

. . . .

لاموضوع للاشكال ، لتوقفه على دلالة أخبار « من بلغ » على حجية الخبر الضعيف في المستحبات ، وقد عرفت عدم ثبوتها ، وأن أظهر الاحتمالات فيها هوالارشاد الى ترتب الثواب الموعود على العمل المتفرع على البلوغ ، فلادلالة فيها على انشاء حكم مطلقاً ، لاأصولي ولافقهي ، فلاتعارض بين أخبار «من بلغ» وبين أدلة حجية خبرالواحد حتى يحتاج الى العلاج بماأفاده العلمان الشيخ والميرزا قدس سرهما .

تذنيب : لايخفى أنه يتفرع على النزاع فيمايستفاد من أخبار « من بلغ » من الارشاد أوالاستحباب أمور :

منها : جوازنية الاستحباب على الثاني دون الاول ، اذ بناء على الارشاد الى الثواب لادليل على استحباب العمل شرعاً ، فقصده حينئذ تشريع محرم . وعليه فجوازنية استحباب الصلوات المذكورة في بعض كتب الادعية الواردة بكيفيات خاصة بروايات ضعيفة مع مثوبات خاصة لكل ليلة من ليالي شهري رجب وشعبان منوط بدلالة أخبار«من بلغ» على استحباب العمل أوعلى حجية الخبرالضعيف في المستحبات ، وبدون دلالتها على ذلك لابد من الاتيانبتلك الصلوات رجاء .

ومنها : جواز أخذ البلل من مسترسل اللحية للمسح بناء على استحباب غسله ، لانه من الماء المستعمل في الوضوء. وأما بناء على الارشاد الى ترتب الثواب على غسله وعدم استفادة استحباب العمل من أخبار«من بلغ» فلايجوز، لعدم ثبوت استحباب غسله . ولكن عن شيخنا الانصاري (قده) عدم الجواز وان قيل باستحباب غسله شرعاً ، فتنتفي هذه الثمرة لخصوصية في هذا الفرع

. . . .

. . . .

والوجه في عدم الجواز ماحكي عن كتاب طهارته زيد في علو مقامه من «عدم الدليل على جواز المسح بكل بلل من الماء المستعمل في الوضوء وجوباً وندباً بل المتيقن بلل المغسول بالاصالة كاللحية الداخلة في حد الوجه» .

والظاهر أن هذا الوجه منقول بالمعنى، فان ماعثرنا عليه في كتاب الطهارة من العبارة التي يستفاد منها هذا الوجه هوما ذكره الشيخ (قده) ذيل قول المصنف: «ولوجف ماعلى يده أخذ من لحيته... الخ» بقوله « . . . بل يحتمل أن يجوز المسح بالماء المستعمل لاصل الوضوء ولومن باب المقدمة الوجودية أوالعلمية، فيؤخذ من جزء الرأس الذي غسل مقدمة ومن المواضع المشكوكة المحكوم بوجوب غسلها بقاعدة الاحتياط ، بل و من المواضع التي حكم باستحباب غسلها بمجرد خبرضعيف أوفتوى فقيه تسامحاً، لانه يكون من أجزاء الفرد المندوب باعتبار اشتماله على هذا الجزء. لكن في جميع ذلك نظر، بل لايبعد وجوب الاقتصار على ماثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل أصالة»[1] .

و كيف كان فهذا الوجه متين ، لان كلمة « اللحية» في مرسل خلف بن حماد: «ان كان في لحيته بلل فليمسح به»[2] و كذا في خبرمالك بن أعين: «فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه وليمسح رأسه» [3] وان كانت مطلقة، لشمولها للمسترسل وغيره، لكن الخبرين ضعيفان سنداً، بل ودلالة، لان الكلام قد سيق لبيان جواز أخذ البلل من اللحية في قبال الاخذ من سائر الاعضاء من دون نظرالى استرسال اللحية وعدمه ، فتأمل .

---

١) كتاب الطهارة ، ص ١١٧

٢ و٣) الوسائل ج ١ الباب ٢١ من أبواب الوضوء الحديث ٢ و٧، ص ٢٨٧و٢٨٨

. . . .

. . . .

وأما ما أفاده المصنف (قده) في وجه المنع عن أخذ البلل من مسترسل اللحية في تعليقته على براءة الرسائل: « من أن المسح لابد من أن يكون ببلل الوضوء، ولايصح ببلل ماليس منه وان كان مستحباً فيه» ففيه: أن غسل المسترسل ان كان مستحباً فهوجزء الفرد ، لا أن يكون مستحباً نفسياً في الوضوء بحيث يعد الوضوء ظرفاً له ، لانه خلاف ظاهر الامر بشيىء في مركب ، حيث ان ظاهره كونه جزءاً أوشرطاً لامطلوباً نفسياً جعل المركب ظرفاً له ، فان الامر وان كان بطبعه ظاهراً في كون متعلقه مطلوباً نفسياً، لكنه انقلب هذا الظهور الاولي الى الظهور الثانوي ، وهوالارشاد الى الجزئية والشرطية كماثبت في محله ، كانقلاب ظهور النهي في المبغوضية النفسية الى المانعية في النهي عن شيىء في شيىء كالنهي عن لبس الحرير ومالايؤكل في الصلاة .

ومنها : ترتب الاثار الوضعية على المستحبات الشرعية بناء على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب دون الارشادالى اعطاء الثواب ، كجملة من الاغسال والادعية التي ورد فيها أجر جزيل بروايات ضعيفة ، فانه بناء على استحبابها بأخبار « من بلغ» يترتب عليها ارتفاع الحدث الاصغر ، وكذا الوضوءات الواردة في موارد خاصة مع ثواب جزيل بروايات غير معتبرة ، فانها - بناء على استحبابها والقول بارتفاع الحدث الاصغر بكل وضوء مستحب يأتي به المحدث - يرتفع بها الحدث ، بخلاف البناء على استفادة الارشاد الى اعطاء الثواب الموعود من أخبار « من بلغ » فانه لايرتفع الحدث بتلك الوضوءات كما لايخفى .

وليعلم أن ترتيب الاثار التكليفية والوضعية الثابتة للمطلوبات الشرعية

. . . .

على المورد بناء على استحبابه مشروط بعدم كون تلك الاثار آثار المستحب بعنوانه الاولي ، اذ لو كانت كذلك لم تترتب عليه اذا كان استحبابه بعنوانه الثانوي كبلوغ الثواب، الا اذا كان البلوغ واسطة ثبوتية لاعروضية ، فاذا فرض كون غسل الجمعة بعنوانه رافعاً للحدث، وثبت استحبابه بأخبار « من بلغ » بعنوان عرضي وهو البلوغ لم يترتب عليه ارتفاع الحدث كما لايخفى .

ثم ان هنا أموراً ينبغي التنبيه على جملة منها :

الاول : أنه هل يلحق بالخبر الضعيف فتوى الفقيه برجحان فعل أم لا ؟ فيه وجهان ، بل قولان ، من صدق بلوغ الثواب بفتواه ، لدلالة الرجحان التزاماً على الثواب . ومن أن البلوغ في عصر صدور الروايات لما كان بالنقل عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ، فهو منصرف الى خصوص الاخبار عن حس ، فالاخبار الحدسي الذي منه الفتوى خارج عن منصرف الادلة .

الحق أن يقال : ان المستفاد من أخبار « من بلغ » ان كان هو الاخبار عن اعطاء الثواب كان البلوغ عاماً لكل من الحسي والحدسي ، لان مناط البلوغ حينئذ هو الاحتمال المقوم للانقياد ، ولايعتد بالانصراف المزبور . وان كان المستفاد منها حجية الخبر الضعيف اختص بالرواية ، ولايشمل الفتوى التي هي خبر حدسي .وقد عرفت أن أظهر الاحتمالات هو الارشاد الى ترتب الثواب الموعود ، فيشمل البلوغ كلاً من الخبر الحسي والحدسي، لايجاد كل منهما الاحتمال المقوم للانقياد .

نعم لو فرض كشف الفتوى عن الرواية صدق عليها البلوغ ، فعلى القول بدلالة أخبار «من بلغ» على حجية الخبر الضعيف في المستحبات أو استحباب

. . . .

. . . .

العمل لابأس بالفتوى بالاستحباب .

لايقال : انه كيف تكون فتوى فقيه حجة على فقيه آخر .

فانه يقال أولا : ان الحجة هي الرواية المحكية بالفتوى لانفس الفتوى .

وثانياً : ان مستند الاستحباب هي أخبار « من بلغ » والفتوى انما تحقق الموضوع وهو البلوغ الشامل للمطابقي والالتزامي ، والبلوغ بالاحاديث التي تضمنتها كتب العامة، فتشمل أخبار «من بلغ» الصلوات والادعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وآله بطرقهم في شهر رمضان وغيره من الازمنة .

الثاني : أنه نسب الى المشهور الحاق الكراهة بالاستحباب في التسامح في دليلها ، والوجه في ذلك اما قاعدة الاحتياط ، واما دعوى استحباب ترك المكروه وشمول العمل في أخبار الباب للفعل والترك ، وأعمية البلوغ من الدلالة المطابقية والالتزامية، حيث ان الخبر الضعيف القائم على الكراهة يدل مطابقة على كراهة الفعل والتزاماً على استحباب الترك .

واما تنقيح المناط بتقريب : أن الغرض عدم كون الاحكام غير الالزامية كالالزامية في التوقف على ورود رواية معتبرة بها. أوبتقريب: أن مورد الاخبار وان كان هو الفعل ، الا أن ظاهرها هو الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث انه ثواب بالغ، لالخصوصية فيما يثاب عليه حتى يقتصر على ثواب الفعل، وعليه فلابأس بالحاق الكراهة بالاستحباب كما عن المشهور .

لكن الجميع مخدوش ، اذ في الاول : أن قاعدة الاحتياط تقتضي التوقف في الفتوى وعدم الحكم بالكراهة استناداً الى الخبر الضعيف ، ولاتقتضي الحكم بالكراهة أصلا . نعم مقتضاها الترك عملا ، وهو غير المدعى .

. . . .

. . . .

وفي الثاني : أن انحلال الكراهة الى حكمين استحباب وكراهة خلاف التحقيق الذي ثبت في محله . ودعوى شمول العمل للترك كشموله للفعل كما ترى،فلايصار اليه بلادليل. والبلوغ وان كان أعم من الدلالة المطابقيةوالالتزامية لكن أعميته هنا منوطة بانحلال الكراهة الى حكمين ، وقدمرت الاشارة آنفاً الى عدمه .

وفي الثالث: أن الحجة هي القطع بالمناط ، ودون تحصيله خرط القتاد، فان غاية ما يمكن تحصيله هو الظن بالمناط ، اذ لاموجب للقطع بعدم دخل خصوصية الفعل وحمله على المثال، ومن المعلوم أن الظن لايغني من الحق شيئاً. وكذا كون الغرض عدم التسوية بين الاحكام الالزامية وغيرها ، فان تحصيل القطع بذلك مع قبح التشريع والافتراء كما ترى .

وبالجملة : فدعوى تنقيح المناط القطعي بكلا التقريبين المزبورين غير مسموعة وان اختار التقريب الثاني بعض أعاظم المحشين (قده) ولذا ذهب الى مذهب المشهور من كون الكراهة كالاستحباب في ثبوتها بالخبر الضعيف ، وجريان قاعدة التسامح فيها كجريانها في الاستحباب. لكن قد عرفت أنه لامجال للقاعدة في المستحبات فضلا عن المكروهات .

الثالث : أن الظاهر شمول أخبار « من بلغ » للخبر الضعيف مطلقاً وان كان موهوم الصدور فضلا عن مشكوكه ، لاطلاق البلوغ المؤيد بما في بعض أخباره من «طلب قول النبي» و« التماس ذلك الثواب » و«رجاء ثوابه » الشامل لاحتمال الصدق، فمالم يعلم كذب الخبر يصدق عليه البلوغ . كما أن الظاهر شمول الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال لكل من الاجر

. . . .

. . . .

المدنيوي والاخروي ، فالروايات الضعاف التي تدل على ترتب سعة الرزق وطول العمر ونحوهما على بعض الادعية أو الصلوات أو الختوم توجب صدق بلوغ الثواب عليها ، فتشملها أخبار « من بلغ » ولا يصغى الى دعوى انصراف الثواب الى خصوص الاخروي، فانه بدوي يزول بالتأمل، خصوصاً بعد ملاحظة ماورد في كثير من الواجبات والمندوبات من المصالح والمنافع الدنيوية المترتبة عليها. وعليه فيحكم باستحباب العمل البالغ فيه الأجر الدنيوي بناء على استفادته من أخبار « من بلغ » وبترتب الثواب الموعود انقياداً بناء على استفادة الارشاد منها .

الرابع : لاتبعد دعوى شمول أخبار « من بلغ » لفضائل المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ومصائبهم وبعض الموضوعات الخارجية ، كما اذا قام خبر ضعيف على صدور معجزات من المعصومين عليهم السلام كأمر بعضهم عليه السلام تمثال أسد بافتراس عدو الله تعالى، أو على أن الموضع الخاص مدفن نبي من الأنبياء، أو رأس الامام المظلوم سيد الشهداء عليه السلام، أو مقام عبادة معصوم كمقامات مسجدي الكوفة والسهلة أو غيرهما، أو مسجدية مكان أو غير ذلك.

توضيح ذلك : أنه ـ بعد أعمية بلوغ الثواب من الدلالة المطابقية والالتزامية وأعمية العمل من الفعل والقول ـ تشمل أخبار « من بلغ » كلا من الشبهات الحكمية والموضوعية ، فلا فرق بين قيام خبر ضعيف على ثواب خاص على دعاء مخصوص أو صلاة أو زيارة معصوم ،وبين قيامه على كون مكان معين مسجداً أو مقام معصوم أو مدفنه كمدفن هود وصالح على نبينا وآله وعليهما السلام في المكان المعروف الان في وادي السلام من أرض الغري ، فان الاخبار بهذه

. . . .

. . . .

الموضوعات يدل التزاماً على ترتب الثواب على الصلاة في المكان الذي قام الخبر الضعيف على مسجديته، وعلى زيارة المعصوم في المحل الذي قام الخبر الضعيف على كونه مدفنه عليه السلام. وقدمر أن البلوغ يصدق على كل من الدلالة المطابقية والالتزامية .

فعلى القول بدلالة أخبار «من بلغ» على حجية الرواية الضعيفة في المستحبات أو استحباب العمل يحكم باستحباب زيارة المعصوم عليه السلام واستحباب الصلاة في المكان الذي دل الخبر الضعيف على مسجديته أو مدفنيته لمعصوم ، واستحباب نقل الفضائل التي دل خبر ضعيف عليها ، ولايترتب على تلك الموضوعات الثابتة بروايات ضعيفة الا استحباب العمل المتعلق بها دون أحكام أخر ، فلايحكم بحرمة تنجيس المكان الذي قام خبر ضعيف على مسجديته ، ولاوجوب تطهيره ولاحرمة مكث الجنب فيه، ولاغير ذلك من أحكام المساجد. وكذا لايحكم بحرمة التقدم على قبر المعصوم أو كراهته بقيام رواية ضعيفة على كون مكان معين مدفنه عليه السلام ، بل الثابت بها استحباب خصوص زيارته المطلقة والحضور عنده ، فلايثبت بها أيضاً استحباب زيارته بالكيفية الخاصة لمن حضر قبره الشريف، لان ثبوت ذلك كله منوط بكون ذلك المكان مدفنه، والرواية الضعيفة قاصرة عن اثباته .

وغاية ما يمكن أن يدعى دلالة أخبار « من بلغ » عليه هو استحباب العمل المتعلق به دون غيره من الاحكام والخصوصيات المترتبة على ثبوت الموضوع كما لايخفى .

وعلى القول بعدم دلالة أخبار «من بلغ» الا على ترتب الثواب دون استحباب

. . . .

. . . .

العمل ، فلايترتب عليه الاالثواب الموعود .

ثم انه يكفي دليلا على هذا التنبيه صحيحة هشام وحسنته المتقدمتان، لوضوح صدق البلوغ على كل من الدلالة المطابقية والالتزامية ، وان نوقش في صدق السماع كما في الحسنة على الدلالة الالتزامية بدعوى اختصاصه بالنطق وعدم شموله للوازم المعنى المطابقي وملزوماته ، ففي الصحيحة كفاية . ولوضوح صدق العمل على كل من القول والفعل اللذين كلاهما من أفعال الجوارح ، فان العمل بكل شيىء على حسب ذلك الشيىء كما في رسالة شيخنا الأعظم (قده) في مسألة التسامح . ودعوى انصرافه الى خصوص العمل الصادر مماعدا اللسان من الجوارح غير مسموعة .

ولايخفى أنه مع وفاء صحيحة هشام المتقدمة بالمقصود لاوجه للتمسك بالنبوي ورواية ابن طاووس كما في الرسالة المشار اليها، لعدم ثبوت اعتبارهما . وكذا في التشبث باجماع الذكرى المعتضد بحكاية ذلك عن الأكثر .

ثم انه بناء على دلالة أخبار « من بلغ » على حجية الخبر الضعيف في المستحبات أواستحباب نفس العمل لامانع من الاخبار باستحبابه ، لعدم صدق عنوان محرم كالكذب المخبري والافتراء والقول بغير العلم عليه وان صدق عليه الكذب الخبري واقعاً، اذ المدار في الحسن والقبح العقليين على الصدق والكذب المخبريين لاالخبريين اللذين لاحكم لهما عقلا ولاشرعاً. نعم لولم تدل أخبار «من بلغ» على ذلك كان الاخبار قبيحاً، فالفضيلة أو المصيبة التي قام عليها خبر ضعيف لايخرج ذكرهما الضياء القلوب وبكاء العيون عن محذور الافتراء، لعدم قيام الحجة عليهما حتى يعتقد ناقلهما بصدقهما، فمحذور القبح العقلي والحرمة الشرعية مانع

. . . .

. . . .

عن جواز نقلهما .

ومادل على رجحان الاعانة على البر و التقوى ورجحان الابكاء على سيد الشهداء عليه الصلاة والسلام لايصلح لرفع هذا المحذور ، لوضوح تقيدهما بالسبب المباح الذي لايحرز بدليلي رجحان الاعانةأوالابكاء، حيث ان الدليل لايشمل ما شك في موضوعيته له فضلا عما اذا أحرز عدمها، كحرمة الغناء في المراثي والادعية، وتلاوة القرآن، واستعمال آلات الملاهي لاجابة المؤمن التي هي من المستحبات الاكيدة ، فان دليل رجحانهما لايثبت اباحة السبب ولايرفع قبح الكذب المخبري ، فارتفاع هذا المحذور منوط بدلالة أخبار « من بلغ » على حجية الخبر الضعيف الدال على تلك الفضيلة أوالمصيبة ، أو على استحباب نقلها ، لوضوح خروج الفضيلة أو المصيبة بسبب قيام الحجة عليهما عن حيز الكذب المخبري القبيح عقلا والمحرم شرعاً، فلابد من حمل كلام الشهيد الثاني(قده) : « جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في القصص والمواعظ وفضائل الاعمال » على ما ذكر من دلالة أخبار « من بلغ » على حجية الخبر الضعيف أواستحباب العمل الذي هو نقلها واستماعها وضبطها في القلب كما في رسالة شيخنا الاعظم، والاففيه المحذور المتقدم، والتخلص عنه منوط بالنقل عن الكتاب المتضمن لها أوالاسناد الى مؤلفه .

الخامس : في حكم الفعل الذي ورد باستحبابه رواية ضعيفة وبعدمه دليل معتبر من رواية أوغيرها ، فعلى ما استظهرناه من أخبار « من بلغ » من كونها ارشاداً الى ترتب الثواب الموعود على العمل لااشكال، لجوازاجتماع الاحتمال مع الحجة التعبدية على الخلاف ، فيلتزم بترتب الثواب على العمل وان قامت

. . . .

. . . .

الحجة التعبدية على عدم استحبابه ، اذ لامنافاة بين ما قامت الحجة غير العلمية على عدم استحبابه وبين ترتب الثواب عليه لاجل البلوغ الصادق مع الاحتمال المقوم للانقياد .

وأما بناء على دلالة أخبار « من بلـغ » على حجية الخبر الضعيف فـي المستحبات، فان كان البلوغ جهة تقييدية ، فلاتعارض بين أخبار « من بلـغ » وبين مدلول الخبر الصحيح ، لان مقتضى الطريقية دلالة الخبر الصحيح على عدم استحباب العمل ذاتاً ، وهـو يجتمع مع استحبابه بعنوان بلـوغ الثواب عليه المترتب على الاحتمال . وان كان البلوغ جهة تعليلية وقع التعارض بينهما، حيث ان ذات العمل مستحب بمقتضى أخبار « من بلغ »وغير مستحب بمقتضى الخبر الصحيح ، لان كلامن الخبرين ينفي احتمال خلافه الموجود في الاخر فالخبر الضعيف المثبت للاستحباب ينفي احتمال خلافه ،كما أن الخبر المعتبر ينفي احتمال الاستحباب .

وكذا الحال فيما اذا كان مفاد أخبار « من بلغ » استحباب العمل ، فانـه يجري فيه الوجهان المبنيان على الجهة التقييدية والتعليلية .

هذا اذا لوحظت أخبار« من بلغ » مع مدلول الخبر الصحيح . وأما اذا لوحظت مع أدلة حجية الخبر الصحيح ، فالظاهر عدم التعارض بينهما ،اذ دليل حجية الخبر الصحيح على الطريقية ينزل المؤدى منزلة الواقع، ويلغي احتمال خلافه وهو الاستحباب، حيث انه المحتمل المخالف لمضمونه ، وأخبار «من بلغ » تثبت حجية الخبر الضعيف الذي مدلوله استحباب العمل بعنوان البلوغ، فلامنافاة بين ثبوت الاستحباب له بهذا العنوان وبين نفيه عنه بعنوانه الاولي .

. . . .

. . . .

نعم بناء على تعليلية البلوغ لاتقييديته يقع التعارض بين أدلة حجية الخبر الصحيح وأخبار «من بلغ» لورود النفي والاثبات على مورد واحد وهو الاستحباب بالعنوان الاولي. وكذا يتعارض مدلولا الخبرين الصحيح والضعيف مع الغض عن اعتبارهما، لكن لاأثر لهذا التعارض كما لايخفى.

ومما ذكرنا يظهر غموض ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في رسالة التسامح «من وقوع التعارض بين أخبار ـ من بلغ ـ وأدلة ذلك الدليل المعتبر، بتقريب: أن كلا منهما يقتضي الغاء احتمال خلاف مورد الآخر، فيلزم استحباب العمل البالغ عليه الثواب وعدمه، ومقتضى القاعدة التساقط والرجوع الى الاصل».

وجه الغموض: مامر آنفاً من اختلاف مورد النفي والاثبات، اذ مورد أخبار «من بلغ» استحباب العمل بعنوان البلوغ، ومورد أدلة ذلك الدليل المعتبر نفي استحباب العمل بعنوانه الاولي، ومن المعلوم عدم التنافي بينهما. نعم بناء على تعليلية جهة البلوغ لاتقييديتها يلزم التعارض، لوحدة مورد النفي والاثبات حينئذ.

السادس: نسب الى المشهور حمل رواية ضعيفة وردت بوجوب شيء على الاستحباب، ومرادهم بالحمل ـ كما في رسالة شيخنا الأعظم (قده) نقلا عن صريح شارح الدروس ـ هو أن يؤخذ بمضمونه من حيث الثواب دون العقاب لالغاء دلالتها على اللزوم وتنزيلها منزلة المعدوم. وكأنه ناظر الى تركب معنى الوجوب وعدم ثبوت أحد جزئيه وهو المنع من الترك وبقاء الجزء الآخر وهو أصل الطلب الدال على الثواب. وبعبارة أخرى: الرواية الضعيفة أوجبت بلوغ أمرين الى المكلف: أحدهما الوجوب وهو غير قابل للثبوت، والآخر

. . . .

. . . .

الثواب وهو قابل للثبوت، فالرواية بهذه الحيثية مشمولة لاخبار من بلغ .

وفيه أولا: عدم ثبوت تركب الوجوب كما ثبت في محله .

وثانياً : أن مقتضى عدم شمول دليل حجية الخبر للرواية الضعيفة سقوطها عن الاعتبار رأساً، والحمل على الاستحباب لابدأن يكون للجمع بين الدليلين لابين الدليل وغيره . وبعبارة أخرى : التصرف في الظهور فرع تسلم الصدور فاذا انهدم أساس الصدور وحكم بعدمه، فلاموضوع للجمع الدلالي الذي مرجعه الى التصرف في أصالة الظهور .

وثالثاً : أن الثواب البالغ انما ثبت للمحدود بالحد الوجوبي لاالاستحبابي ولم يعلم بقاؤه بعد ارتفاع الحد الوجوبي ، لاحتمال تقومه به الموجب لارتفاعه بانتفاء الوجوب، وهذا واضح جداً بناء على بساطة الوجوب وعدم تركبه من طلب الفعل والمنع من الترك .

وبالجملة : يمكن أن يكون الاشكال من جهتين : احداهما : اختصاص أخبار « من بلغ » ولو من باب القدر المتيقن بالثواب الثابت للمحدود بالحد الاستحبابي لامطلق الثواب .

ثانيتهما : أنه مع الغض عن الجهة الاولى لادليل على بقاء الثواب بعد ارتفاع الوجوب ، ولامجال لاستصحابه مع تقومه بالوجوب ولو احتمالا .

فالمتحصل : أنه لم يظهر وجه وجيه لحمل الخبر الضعيف الوارد بوجوب شيء على الاستحباب سواء أكان الوجوب بسيطاً أم مركباً . ومنه يظهر حال الرواية الضعيفة الدالة على الحرمة المحمولة على الكراهة .

الثالث[1]: أنه لايخفى أن النهي عن شيىء اذا كان بمعنى طلب

---

٣ ـ أنحاء تعلق النهى بالطبيعة

١) الغرض من عقد هذا الامر هو تمييز ما تجري فيه البراءة من الشبهات الموضوعية عما لاتجري فيه منها ، وبيان ما قيل من منع جريانها فيها مطلقاً أوجريانها فيها كذلك كما عن شيخنا الاعظم ، أو التفصبل بين تعلق الحكم بالموضوع على نحوالانحلال وبين غيره بجريانها في الاول دون الثاني . ولما كان كلام المصنف ناظراً الى ما أفاده الشيخ في الشبهة الموضوعية التحريمية فلابأس بالتعرض لكلامه قدس سره ثم توضيح المتن ، فنقول ذكر الشيخ بعد التزامه بالبراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية توهماً وأجاب عنه فقال : «وتوهم عدم جريان قبح التكليف بلابيان هنا نظراً الى أن الشارع بين حكم الخمرمثلا فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدمة العلمية . . . مدفوع . . . الخ» .

توضيح التوهم : أن أدلة البراءة الشرعية و العقلية لاتجري في الشبهة الموضوعية كالمائع المردد بين الخل والخمر، ضرورة أن وظيفة الشارع بما هوشارع ليس الابيان الكبريات مثل « الماء حلال ، والخمر حرام » وقد بينها

تركه في زمان أومكان بحيث لووجد في ذاك

ووصلت الى المكلف حسب الفرض ، و انما الشك في الصغرى وهي كون هذا المائع الخارجي ممايتطبق عليه متعلق الحرمة وهوالخمر مثلا أم لا، ومن المعلوم أن المرجع في ازالة هذه الشبهة التي هي من الشبهات الموضوعية ليس هوالشارع الاقدس ، وحينئذ فلايحكم العقل بقبح المؤاخذة على تقدير مصادفة الحرام بأن كان ما شربه من المائع المردد خمراً، اذ لاتجري فيه قاعدة قبح العقاب بلابيان، ضرورة انتقاض عدم البيان بصدور الحكم الكلي وعلم المكلف به ، وتردد متعلق التكليف بين شيئين لامور خارجية غير مرتبط بالشارع حتى يرفعه ، بل على المكلف نفسه ازالة هذا التردد والاشتباه .

كما لايجري فيه مثل حديث الرفع لاثبات الترخيص الظاهري ، اذ الحديث انمايرفع ماكان وضعه بيد الشارع، وقد عرفت أن مايكون وضعه بيده هوانشاء الحكم الكلي لاغير.

ثم قال (قده) في دفع التوهم: «ان النهي عن الخمريوجب حرمة الافراد المعلومة تفصيلا والمعلومة اجمالا... الخ» توضيحه : أن موضوع حكم العقل بقبح المعصية واستحقاق العقوبة عليها هو مخالفة التكليف المنجز المتوقف على احراز كل من الصغرى والكبرى، ومع الجهل بالصغرى يكون موضوع قاعدة القبح محققاً ، اذ ليس المناط في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان خصوص بيان الشارع حتى يمنع من جريان القاعدة في الشبهة الموضوعية من جهة صدور البيان وعلم المكلف به، بل المناط فيه قبح مؤاخذة من لم يتنجز التكليف في حقه سواء كان عدم التنجز لعدم بيان الشارع له أصلا كما في الشبهة الحكمية الناشئة من فقد النص ، أم لاجمال بيانه ، أم لمعارضته مع كونه مبيناً بخطاب آخر مكافىء له ، أم للشك في تحقق متعلقه ، أم في كون الموجود من

. . . .

مصاديق متعلقه كما في المقام ، ففي جميع هذه الموارد تقبح المؤاخذة فتجري قاعدة القبح .

وعليه فمجرد العلم بالكبريات مثل « الخمر حرام » أو « لاتشرب الخمر » غير كاف في تنجز التكليف على المكلف حتى يقال: يحكم العقل بلزوم الاجتناب عن الافراد المشكوكة كحكمه بلزوم الاجتناب عن المصاديق المعلومة، وعلى هذا فينحصر امتثال الخطاب في موردين: أحدهما: العلم بفردية المائع الخارجي بخصوصه للخمر المحرم ، والاخر العلم الاجمالي بخمرية أحد الانائين مثلا. وأما الخمر المشتبه بالشبهة البدوية ، فلايقتضي نفس الحكم الكلي وجوب الاجتناب عنه ، بل مقتضى أدلة البراءة جواز ارتكابه ، فلو ارتكبه المكلف مستنداً الى مرخص شرعي فهو معذور في مخالفته لو صادف كونه خمراً واقعاً ، هذا غاية توضيح التوهم ودفعه .

والمتحصل من ذلك حكمه (قده) بالرجوع الى البراءة في الشبهة الموضوعية، حيث قال : «وأما ما احتمل كونه خمراً من دون علم اجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه» وظاهره جريان البراءة في الافراد المشتبهة مطلقاً .

والمصنف منع هذا الاطلاق وأفاد أنه لابد في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية من التفصيل بين الطبيعة المنهي عنها بنحو القضية المعدولة وبنحو القضية المحصلة ، بيان ذلك : أن متعلق النهي تارة يكون نفس الطبيعة بلا نظر الى ما لها من الحصص ، فتكون القضية الشرعية حينئذ معدولة ، لكون حرف السلب جزءاً من محمولها ، فيكون قولنا : « لاتشرب الخمر » بمنزلة قولنا: «كن لاشارب الخمر» . وأخرى يكون الملحوظ الحصص ووجودات الطبيعة بحيث يكون كل وجود من وجوداتها متعلقاً لحكم على حدة ، لوجود

. . . .

تمام ملاك الحكم فيه ، فتكون القضية الشرعية حينئذ قضية حقيقية ينحل الحكم المأخوذ فيها الى أحكام عديدة حسب تعدد الموضوعات وأفراد الطبيعة ، فيكون قوله : « لاتشرب الخمر » بمنزلة قوله : لاتشرب هذا الخمر ولاتشرب ذلك الخمر وهكذا، نظير العام الاستغراقي الذي يكون كل فرد من أفراده بحياله موضوعاً للحكم كوجوب اكرام كل فرد من أفراد العلماء المستفاد من قوله : «أكرم العلماء» .

اذا عرفت هذين النحوين من تعلق النهي بالماهية، فاعلم : أنه اذا كان تعلق النهي بها من قبيل النحو الاول ، فلازمه عدم جواز ارتكاب مشكوك الفردية اعتماداً على أصالة البراءة ، لان مجراها هو الشك في التكليف ، دون الشك في المحصل الراجع الى الشك في الفراغ، والمقام يكون من الثاني ، دون الاول ، اذ المفروض أن الشك ليس في نفس التكليف حتى يجري فيه البراءة، بل الشك في الفراغ، لتعلق النهي بالطبيعة دون الافراد ، فترك الافراد لازم عقلا من باب المقدمة العلمية ، لتوقف اليقين بالفراغ عن ترك الطبيعة المنهي عنها على اجتناب ما احتمل كونه فرداً كترك ماعلم بفرديته لها .

واذاكان تعلق النهي بالماهية من قبيل النحو الثاني ، فلازمه جواز ارتكاب ما شك في فرديته للطبيعة المنهي عنها اعتماداً على أصالة البراءة ، لان الشك حينئذ في ثبوت التكليف ، اذ المفروض كون كل فرد من أفراد طبيعة الخمر مثلا محكوماً بحكم على حدة، فالشك في فردية شيء للخمر يستتبع الشك قهراً في الحرمة ، فتجري فيها البراءة ، فيجوز ارتكابه، كما يجوز ارتكاب المشتبه بناء على تعلق التكليف بنفس الطبيعة لا الافراد فيما اذا كان مسبوقاً بترك تلك الطبيعة ، فان ارتكاب المشتبه يوجب الشك في انتقاض الترك بالفعل ، فيستصحب ذلك

الزمان(١) أو المكان(٢) ولو دفعة(٣) لما امتثل أصلا

الترك حين ارتكاب المشتبه .

وقد تحصل مما ذكرنا : أن الفرد المشتبه بالشبهة الموضوعية على ثلاثة أقسام :

الاول : المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلق النهي بها بلحاظ أفرادها .

الثاني: المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلق النهي بها بما هي مع كونها مسبوقة بالترك .

الثالث : المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلق النهي بها بماهي مع عدم كونها مسبوقة بالترك . وفي الاولين يجوز ارتكاب مشكوك الفردية ، وفي الاخير لايجوز، فماأفاده الشيخ (قده) من جواز ارتكاب الافراد المشتبهة مطلقاً استناداً الى البراءة ممنوع .

١) كالنهي عن الصيد وغيره من تروك الاحرام حاله ، بناء على رجوع النهي الى قضية معدولة .

٢) كالنهي عن قطع شجر الحرم ونباته .

٣) يعني: ولو دفعة واحدة ، اذ من لوازم تعلق النهي بالطبيعة أنه لو أوجد المكلف الشيء المنهي عنه ولومرة واحدة لم يمتثل أصلا، اذ المطلوب حينئذ هو ترك الطبيعة، فبايجاد فرد منهاتوجدالطبيعة المنهي عنها، فيتحقق العصيان وان ترك سائر الافراد ، اذ لاأثرلتركها حينئذ في دفع العصيان، كمالاأثر للاتيان بسائر الافراد أيضاً في تحقق امتثال الامر المتعلق بالطبيعة بعد الاتيان بأول وجوداتها كوجوب الستر في الصلاة كما سيأتي التمثيل به ، وقد تقدم ذلك مشروحاً مع التمثيل بالنهي عن الاستدبار في الصلاة ، لكونه مانعاً عنها ، وكالنهي عن الحدث ولبس الحرير والذهب للرجال .

كان[١] اللازم على المكلف احراز أنه[٢] تركه بالمرة ولو بالاصل ، فلايجوز[٣] الاتيان بشيىء يشك معه[٤] في تركه ، الا[٥] اذا كان

ومن أمثلة تعلق الحكم بالطبيعة شرائط الصلاة كالطهارة والستر والاستقبال، فان الحكم أعني النهي في الموانع والامر في الشرائط متعلق بطبائع هذه الاشياء، فلو أتى بفرد طبيعة من الموانع كالاستدبار مثلا ولومرة واحدة ، بطلت الصلاة ولم يكن أثر للافراد الاخرى من الاستدبار في فساد الصلاة كماهو الحال في الشرائط أيضاً ، فلوأتى بفرد من طبيعة الستر مثلا في الصلاة تحقق الامتثال وصحت الصلاة ، ولاأثر لسائر أفراد الستر في صحتها .

والحاصل : أن مبغوضية الطبيعة في النهي نظير مطلوبيتها في الامر ، فكما يحصل الامتثال هناك باتيان صرف الوجود من الطبيعة، فكذلك تحصل المعصية هنا بايجاد صرف الوجود منها .

١) جواب قوله: «اذاكان» واشارة الى النحو الاول من تعلق النهي بالطبيعة المعبر عنه بمعدولة المحمول ، لكون المطلوب فيه عنواناً بسيطاً وهو اللاشاربية في مثال النهي عن شرب الخمر واللالابسية في النهي عن لبس الحرير ، وقد تقدم توضيحه .

٢) أي: ان المكلف ترك الشيىء ـ كشرب الخمر ـ بالمرة، وقوله: «بالاصل» قيد لقوله: «احراز» .

٣) هذا نتيجة لزوم احراز أنه ترك الفعل المنهي عنه بالمرة فيما اذا تعلق النهي بالطبيعة .

٤) يعني: يشك ـ مع الاتيان بذلك الشيىء المشتبه ـ في أنه ترك المنهي عنه بالمرة أم لا ، حيث كان المطلوب منه تركه رأساً .

٥) استثناء من قوله : « فلايجوز » واسم «كان» ضمير مستتر فيه راجع الى

مسبوقاً به ليستصحب[1] مع الاتيان به .

نعم[2] (*) لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه[3] على حدة لما وجب الا ترك ما علم أنه فرد[4] ، وحيث لم يعلم تعلق النهي الا بما علم أنه مصداقه[5]

الشيىء المأتي به الذي شك مع الاتيان به في ترك المنهي عنه بالمرة ، وضمير «به» راجع الى الترك ، يعني: الا اذا كان ذلك الشيىء المأتي به المشكوك كونه فرداً للمنهي عنه مسبوقاً بترك طبيعته،فيستصحب حينئذ- مع الاتيان بذلك المشتبه- ترك المنهي عنه ، فيحرز ولو تعبداً ترك المنهي عنه بالمرة ، فيثبت المطلوب ، وقد مر توضيحه أيضاً .

٥) أي : ليستصحب ترك الطبيعة مع الاتيان بالمشكوك كونه فرداً لها ، فيكون الشك في ترك الطبيعة مع الاتيان بمشكوك الفردية من الشك في رافعية الموجود .

١) استدراك على قوله : «كان اللازم على المكلف احراز. . . » واشارة الى النحو الثاني من تعلق النهي بالطبيعة المعبر عنه بالمحصلة السالبة وبالحقيقية والانحلال ، لانحلال الحكم فيها الى أحكام متعددة بتعدد أفراد الطبيعة . وقد مر توضيحه أيضاً .

٩) أي : من الشيىء الذي تعلق به النهي .

٨) كما أفاده شيخنا الاعظم ، وقد تقدم توضيح كلامه ، فراجع .

٨) أي : مصداق الشيىء المنهي عنه كالخمر ، وضمير « أنه » راجع الى الموصول في«بما علم» المراد به الشيىء .

(*) سوق العبارة يقتضي أن يقال : « واذا كان - أي النهي عن شيىء - بمعنى طلب ترك... الخ» لانه عدل قوله : « اذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أومكان ... الخ».

فأصالة[١] البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

فانقدح بذلك[٢] : أن مجرد العلم بتحريم شيىء لايوجب لزوم الاجتناب عن أفراده [الافراد] المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة[٣] أو كان[٤] الشيىء مسبوقاً بالترك،

---

١) جواب « وحيث » يعني : فتجري البراءة في المائع المشكوك كونه خمراً، ووجه جريانها فيه ما تقدم من أن الشك حينئذ في أصل التكليف، ومن المعلوم أن الاصل الجاري فيه هو البراءة ، بخلاف النحو الاول ، فان الشك في الفرد المشتبه فيه يرجع الى الشك في الفراغ والسقوط دون الشك في ثبوت التكليف ، فلذا لاتجري فيه البراءة .

٢) يعني: ظهربما ذكرناه- من أن تعلق النهي بالطبيعة يتصور على نحوين- أن مجرد العلم بحرمة شيىء لايوجب لزوم الاجتناب عما شك في فرديته له الا في صورة واحدة ، وهي ما اذا تعلق النهي بالطبيعة ولم تكن مسبوقة بالترك ، فيجب حينئذ- بقاعدة الاشتغال- الاجتناب عن الفرد المشتبه كوجوب الاجتناب عن الفرد المعلوم. وأما اذا تعلق النهي بالافراد أوبالطبيعة مع سبق الترك فلابأس بارتكاب المشتبه . أما الاول فلاصالة البراءة . وأما الثاني فلاحراز ترك الطبيعة مع الاتيان بالمشتبه بالاستصحاب . ولافرق في لزوم احراز ترك الطبيعة بين احرازه بالوجدان أو بالتعبد كما مر في أوائل التنبيه الثالث. فقول المصنف : «فانقدح بذلك» اشارة الى ضعف ماأفاده الشيخ من جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية مطلقاً ، بل لابد من التفصيل الذي ذكرناه .

٣) كما هو مفاد القضية السالبة المحصلة، و«فيما كان» متعلق بـ «لايوجب».

٤) كما هو مفاد تعلق النهي بالطبيعة على نحو القضية المعدولة مع سبق الطبيعة بالترك .

والا[1] لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شيىء احراز اتيانه اطاعة لامره، فكذلك يجب فيما علم حرمته احراز تركه وعدم[2] اتيانه امتثالا لنهيه، غاية الامر[3] كما يحرز وجود الواجب بالاصل[4]، كذلك يحرز ترك الحرام به (*). والفرد[5] المشتبه وان كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه،

١) أي: وان لم يكن المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة أو لم يكن مسبوقاً بالترك لوجب الاجتناب عقلا عن الافراد المشتبهة.

٢) بالجر عطف تفسير لقوله: «تركه».

٣) غرضه تعميم الترك لصورة احرازه تعبداً، يعني: أن الاحراز لا ينحصر في الاحراز الوجداني، بل يعم التعبدي، كما هو الحال في الاحراز بالنسبة الى وجود الشيىء كاحراز الطهارة باستصحاب الوضوء.

٤) أي: بالاصل العملي، وهو متعلق بـ«يحرز» في قوله: «كما يحرز» وضمير «به» راجع الى الاصل.

٥) اشارة الى ما أفاده شيخنا الاعظم في المقام بالنسبة الى الفرد المشتبه، وحاصله: أن الفـرد المشتبه من المنهي عنه وان جاز ارتكابه بمقتضى أصالة

(*) هذا في الحرام النفسي، وكذا الغيري المأخوذ شرطاً للمأمور به، كما اذا فرض أن لا لابسية ما لا يؤكل لحمه من شرائط المصلي، فانه لا مانع من استصحاب هذا الوصف حين لبس اللباس المشكوك كونه مما يؤكل، بخلاف ما اذا كان من شرائط المأمور به، كما اذا فرض أنه يعتبر في الصلاة كون لباس المصلي مما يؤكل، فاذا لبس اللباس المشكوك كونه مما يؤكل فاستصحاب لا لابسية ما لا يؤكل لا يجدي، لعدم اثباته كون هذا اللباس مما يؤكل الا على القول بحجية الاصول المثبتة.

الا [1] أن قضية لزوم احراز الترك اللازم وجوب [2] التحرز عنه ، ولايكاد يحرز الا بترك المشتبه أيضاً [3] (*) فتفطن .

البراءة مع الغض عن العلم بحرمة صرف الطبيعة كما أفاده قدس سره بقوله : «فلافرق بعدفرض عدم العلم بحرمته ولابتحريم خمريتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه» الا أنه نظراً الى العلم بحرمة صرف الطبيعة لامورد لاصالة البراءة هنا ، بل المقام مجرى قاعدة الاشتغال ، لماعرفت مفصلا من أن تعلق النهي بالطبيعة ان كان بنحو القضية المعدولة كان المعلوم حرمة صرف الطبيعة ، ومقتضى ذلك وجوب الاجتناب عمااحتمل فرديته لها، كوجوب الاجتناب عن الافراد المعلومة ، ضرورة أن العلم بتعلق التكليف بالطبيعة ـ دون الافراد ـ بيان وارد على أصالة البراءة ورافع لموضوعها ، فالشك في انطباق الطبيعة على الفرد المشتبه ليس مجرى لها ، لتوقف العلم بتحقق هذا الترك الواجب على الاحترازعن المشتبه . نعم لابأس باجراء البراءة في المصداق المشكوك اذاكانت القضية سالبة محصلة كما تقدم .

١) هذا رد لماأفاده الشيخ الاعظم ، وقد عرفت توضيحه بقولنا : «الا أنه نظراً الى العلم بحرمة صرف الطبيعة ... الخ » .

٢) خبر « أن » وضمير « عنه » راجع الى الفرد المشتبه .

٣) يعني : كوجوب الاجتناب عما علم فرديته للطبيعة .

(*) لماعرفت من أن مقتضى مطلوبية عنوان بسيط ـ أعني وصف اللاشاربية ـ مثلا هو ترك كل مايحتمل فرديته للطبيعة، اذلايحرز هذا الوصف الابترك محتمل الفردية كمعلومها ، فالاقتصار على ترك معلوم الفردية يندرج في الشك في المحصل الذي هو مجرى قاعدة الاشتغال ، لا في الشك في التكليف الذي

. . . .

. . . .

هومجرى أصالة البراءة .

ومن هنا يظهر ضعف ما قد يقال :« من جريان البراءة في محتمل الفردية وجوازارتكابه نظراً الى أن صرف الوجود عبارة عـن صرف المفهوم الصالح للانطباق على القليل والكثير ، فالشك في فردية شيىء للطبيعة ملزوم للشك في سعة دائرة متعلق التكليف وضيقها الموجب للرجوع الى البراءة ، فلاموجب حينئذ لترك محتمل الفردية للطبيعة ، وليس المقام من الشك في المحصل حتى يجري فيـه الاشتغال دون البراءة، اذ لابد فيه مـن مغايرته للمتحصل الواجب خارجاً ، وهي مفقودة في المقام ، لكون صرف المفهوم عين القليل والكثيرفي ظرف انطباقه عليهما، لاغيرهما ، فضابط المحصل أجنبي عما نحن فيه» .

وجه الضعف : أنهـ بناء على ما مرمن رجوع مثل قضية «لاتشرب الخمر» الى المعدولةـ ينطبق ضابط المحصل على المقام ، اذ المفروض أن المتحصل الواجب هو العنوان البسيط أعني اللاشاربية مثلا ، وذلك مغاير لمحصله الذي هو ترك كل شيىء علم أواحتمل كونه فرداً للطبيعة ، لان العلم بتحقق الواجب وهوالعنوان البسيط منوط بالترك المستوعب لمحتمل الفردية أيضاً ، فلاتجري البراءة في محتمل الفردية مع العلم بالمكلف به وعدم اجمال فيه، وكون ترك الافراد مقدمة لحصول العلم به ، ولادليل على اعتبارأزيد من هذه المغايرة بين المتحصل الواجب ومحصله .

هذا مما لاينبغي الاشكال فيه . انما الاشكال فيأن الظاهر من تعلق النهي بشيىء هل هو ازوم تحصيل عنوان بسيط كاللاشاربية للخمـر واللالابسية لما لايؤكل مثلا أم لا ، حيث ان صورتعلق النهي بالطبيعة كثيرة :

. . . .

. . . .

احداها : تعلقه بها بنحو السريان بحيث يكون كل فرد من أفرادها متعلقاً للحكم ، فترك بعضها اطاعة وارتكاب غيره عصيان ، والمرجع في الشك في فردية شيىء للطبيعة حينئذ هو البراءة.

ثانيتها : تعلقه بها بنحو صرف الوجود الصادق على أول وجود الطبيعة ، بحيث يكون هو المحرم دون سائر وجوداتها ، فاذا شك في فردية شيىء لها ، فالظاهر جواز ارتكابه ، بل جواز ارتكاب معلوم الفردية أيضاً بعد ارتكاب أول وجوداتها المفروض حرمته ، ضرورة أن المحرم وهوأول وجوداتها قد أتي به، فلادليل على حرمة سائر الوجودات. وعليه فلامانع من جريان البراءة، ولامورد لقاعدة الاشتغال ، اذ ليس الشك في سقوط التكليف ، بل الشك انما هو في ثبوته كمالايخفى .

ثالثتها : تعلقه بها بنحو يكون مجموع وجوداتها موضوعاً واحداً تعلق به النهي ، لا كل واحد منها بالاستقلال ، فعصيان النهي حينئذ منوط بارتكاب الجميع دون البعض ، فلوارتكب البعض وترك الآخر لم يتحقق العصيان ، ولعل من هذا القبيل النواهي المتعلقة بتصوير ذوات الارواح وتغطية المحرم رأسه وحلقه له ، لامكان أن يدعى أن المنهي عنه حرمة تصوير مجموع البدن لا كل جزء من أجزائه بالاستقلال، وكذا تغطية رأس المحرم وحلقه له، وتنقيح البحث في هذه المسائل موكول الى محله .

وكيف كان فيجوز في هذه الصورة ارتكاب بعض الافراد المعلومة فضلا عن المشكوكة ، بل يجوز الاقتصار في الترك على الافراد المشكوكة وارتكاب جميع الافراد المعلومة ، لكونه من صغريات الاقل والاكثر ، حيث ان الحرام

. . . .

. . . .

المتيقن هو الاكثر ، فيقتصر في الترك عليـه ، وفي الاقل وهو الافراد المعلومة تجري البراءة على العكس في الواجبات ، فان المتيقن منهـا هو الاقل ، فهو الواجب وتجري البراءة فيماعداه وهوالاكثر.

رابعتها : تعلقه بنفي الطبيعة بنحوالقضية المعدولة بحيث يكون المطلوب عنواناً بسيطاً كما أشرنا اليه آنفاً . وهـذه الوجوه الاربعة هي محتملات تعلق النواهي بالطبائع ثبوتاً . ولعـل الاستظهار منهـا يختلف باختلاف الموارد ، فالمرجع خصوصيات الادلة .

ولايخفى أن تفصيل المصنف وان كان متيناً ثبوتاً ، لكن لادليل عليه اثباتاً حيث ان ظاهرالقضايا هو السلب المحصل لاالمعدولة ، لاحتياجها الى مؤونة زائدة ثبوتاً واثباتاً ، وعليه فقول شيخناالاعظم (قده) بجريان البراءة مطلقاً ناظر الى ماهوالغالب في مقام الاثبات .

ثم ان ما تقدم في الشبهة التحريمية يجري فـي الشبهة الوجوبية أيضاً ، فاذا قال : « أكرم العالم » فتارة يراد به وجوب اكـرام طبيعة العالم بحيث لو لم‌يكرم فرداً من‌أفرادها لم‌يطع أصلا وان أكرم سائر الافراد، وأخرى يراد به وجوب اكرام كل فرد من أفرادها بنحوالعـام الاستغراقي . فعلى الاول يجب اكرام كل مشتبه فضلا عن معلوم العالمية ، لان امتثال وجوب اكـرام الطبيعة المطلقة لايحرز الا باكرام الفرد المشتبه ، فهو مـن قبيل الشك في المحصل ، فيجب ذلك أيضاً ، لتوقف العلم بحصول غرض المولى عليه .

وعلى الثاني لايجب اكـرام الفرد المشتبه ، لكونه شكاً في التكليف ، اذ المفروض تعلق الحكم بالافراد، والشك في فردية شيىء شك في موضوعيته ، والشك في الموضوع يستتبع الشك في الحكم .

الرابع [1]: أنه قد عرفت [2] حسن الاحتياط عقلا ونقلا، ولايخفى أنه مطلقاً كذلك حتى [3] فيما كان هناك حجة على عدم

---

٤ ـ التبعيض في الاحتياط المخل بالنظام

١) الغرض من عقد هذا الامر بيان جهات ثلاث متعلقة بالاحتياط: احداها: حسنه حتى مع قيام الدليل على نفي التكليف، ثانيتها: كون حسنه محدوداً بما لم يستلزم اختلال النظام، ثالثتها: كيفية التبعيض في الاحتياط اذا استلزم الاحتياط التام اختلال النظام، وقدتعرض لهذه الجهات الثلاث شيخنا الاعظم في ثالث تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية كماستقف على بعض كلماته.

٢) يعني: في صدر التنبيه الثاني، حيث قال: «انه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلا في الشبهة الوجوبية أوالتحريمية...»

٣) بيان للاطلاق، وضمير «انه» راجع الى الاحتياط، وقوله: «كذلك» يعني: حسن عقلا ونقلا، وهذا اشارة الى الجهة الاولى، وحاصلها: أن الاحتياط حسن مطلقاً حتى في صورة قيام حجة على عدم التكليف الالزامي في الشبهات الحكمية، كما اذا فرض قيام دليل على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أوعدم وجوب السورة في الصلاة، أوقيام بينة مثلاعلى عدم كون المشتبه بالخمر

الوجوب أو الحرمة، أو أمارة[١] معتبرة على أنه[٢] ليس فرداً للواجب[٣] أو الحرام[٤] مالم يخل[٥] بالنظام

بحكم الخمر حتى يحرم شربه ، فانه لاريب في حسن الاحتياط في هذه الصورة أيضاً، كحسنه في صورة عدم قيام حجة على نفي التكليف، اذ الاحتياط ـ لكونه محرزاً للواقع عملا ـ حسن عقلا ، فانه مع قيام الحجة على عدم التكليف الالزامي لاينتفي موضوع حسنه ، وهو احتمال وجود التكليف واقعاً ، ومن المعلوم أن حسنه مبني على رجاء تحصيل الواقع وادراك المصلحة النفس الامرية ، لا على خصوص تحصيل المؤمن من العقاب حتى يتوهم عدم بقاء الموضوع للحسن العقلي عندقيام حجة على نفي التكليف واقعاً ، لعدم العقاب على مخالفته حينئذ ، لتوسعة الشارع على المكلف عند اشتباه التكليف ، قال شيخنا الاعظم (قده) : «الثالث : أنه لاشك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً حتى فيما كان هناك أمارة على الحل مغنية عن أصالة الاباحة...».

١) معطوف على قوله : « حجة على ... » وهذا في الشبهة الموضوعية .

٢) الضمير راجع الى الموصول في « فيما» المراد به المورد الذي يحتمل التكليف الالزامي فيه .

٣) كقيام البينة على عدم عالمية زيد مثلا مع وجوب اكرام العالم ، فان اكرام زيد ـ لكونه مما يحتمل مطلوبيته ـ حسن بلااشكال .

٤) كقيام البينة على عدم خمرية هذا المائع المشتبه ، فان ترك شربه ترك لما يحتمل مبغوضيته ، وهو أيضاً حسن عقلا .

٥) ظرف لقوله : « مطلقاً كذلك » واشارة الى الجهة الثانية ، يعني : أن حسن الاحتياط مطلقاً عقلا ونقلا منوط بعدم اخلاله بالنظام، فاذا بلغ حد الاخلال به لم يكن حسناً ولاراجحاً شرعاً. أما عدم حسنه العقلي فلان ما يوجب اختلال

فعلا[١] ، فالاحتياط قبل ذلك[٢] مطلقاً يقع حسناً كان[٣] في الامور المهمة

النظام قبيح عند العقلاء ، لانه من مصاديق الظلم الذي هو التجاوز عن حدود العدل والانصاف . وأما عدم رجحانه الشرعي ، فلان المانع عن رجحانه في هذا الحال موجود،وهو كون الاخلال بنظام النوع مبغوضاً للشارع. وعليه فالمستفاد من ظاهر العبارة هو عدم حسن الاحتياط عند لزوم اختلال النظام لاعدم تحققه وصدقه .

وبعبارة أخرى : لزوم اختلال النظام رافع لحسن الاحتياط لامانع عن نفس الاحتياط ، فالسالبة حينئذ تكون بانتفاء المحمول ، يعني : أن قولنا : « الاحتياط حسن » يؤول ـ عند اختلال النظام ـ الى قولنا : « الاحتياط لايحسن» لاالى قولنا : « الاحتياط لايمكن » والوجه فيه واضح، فان المناط في صدق الاحتياط ـ وهو الجمع بين المحتملات لغرض ادراك المصلحة الواقعية واحراز الواقع المحتمل ـ موجود عند اخلاله بالنظام أيضاً، فالاحتياط متحقق عند الاخلال لكنه غير حسن ، لمزاحمة حسنه العقلي بالقبح الطاري عليه من جهة استلزامه اختلال النظام ، ولكن هذا العنوان العارض لايوجب تبدل المصلحة الواقعية حتى لايكون احرازها احتياطاً (*) .

١) قيد للاختلال، يعني : أن الرافع لنفس الاحتياط أوحسنه هو الاختلال الفعلي دون الشأني ، فهو قبل وصوله الى حد الاخلال بالنظام حسن .

٢) أي : قبل الاخلال الفعلي بالنظام ، والمراد بحسنه مطلقاً هو حسنه من ثلاث جهات احداها : الاحتمال ، ثانيتها المحتمل يعني المورد ، ثالثتها وجود الحجة على عدم التكليف أو وجودها كما سيتضح .

٣) هذا بيان لاطلاق حسن الاحتياط من حيث المحتمل،يعني : أن الاحتياط،

(*) فما في بعض الحواشي من أن السالبة تكون بانتفاء الموضوع « لان

كالدماء والفروج أوغيرها، وكان[١] احتمال التكليف قوياً أوضعيفاً

غير المخل بالنظام حسن سواء كان مورده الأمور المهمة كالدماء والاعراض أم الامور غير المهمة كسائر التكاليف الشرعية .

١) عطف على « كان » وهو بيان لاطلاق حسن الاحتياط من حيث الاحتمال يعني : أن موضوع حكم العقل بحسن الاحتياط وحكم الشرع برجحانه هو احتمال التكليف سواء كان هذا الاحتمال ظناً أم شكاً أم وهماً، فالاتيان بالفعل المظنون

الاحتياط هو الاتيان بمحتمل المطلوبية ، ومع القطع بالمبغوضية الناشئة من استلزامه لاختلال النظام لايعقل كونه احتياطاً» لايخلو من غموض، اذ المصلحة القائمة بالحكم الواقعي المحتمل باقية على حالها حتى فيما اذا استلزم احرازها الاختلال ، وليس مبغوضية الاخلال بنظام النوع في عرض المصلحة الواقعية المحتملة حتى يحصل الكسر والانكسار مع عدم الغلبة ، بل هي في طول ملاك الواقع كالمصلحة التسهيلية التي هي في طول المصلحة الواقعية ومتأخرة عنها ، ولاتسري الى الواقع حتى يصير منهياً عنه .

ومنه يظهر أن ما أفاده بعض المدققين من « عدم رجحان الاحتياط المخل بالنظام شرعاً نظراً الى وجود المانع منه وهو لغوية تصديق البعث » في غاية المتانة ، وتوهم عدم رجحانه في هذا الحال ـ لعدم المقتضي له ، لان الاحتياط هو الاتيان بمحتمل المطلوبية، ومع احتمال المبغوضية فضلا عن القطع بها كما في المقام لامقتضي لتشريع الاحتياط ـ ممنوع ، لانه نشأ من الغفلة عن مبناه قدس سره في جعل وجوب الاحتياط مولوياً ناشئاً من نفس الغرض القائم بالحكم الواقعي، فمصلحة الواقع باقية حتى في حال الاختلال، غير أن الاختلال مانع عن تداركها ، فالمقتضي لجعله موجود ويرجع المحذور الى المانع وهو عدم امكان تصديق البعث نحوه .

كانت[١] (*) الحجة على خلافه أولا ، كما أن الاحتياط الموجب لذلك[٢] لايكون حسناً

وجوبه - بظن غير معتبر - اطاعة حكمية للمولى ، فهو حسن عقلا وراجح شرعاً كما أن الاتيان بالفعل المشكوك أو الموهوم وجوبه اطاعة حكمية أيضاً . وكذا الكلام في ترك الحرام المظنون أو المشكوك أو الموهوم ، فانه حسن عقلا وراجح شرعاً ، ولا ترجيح للاحتمال القوي على الضعيف في مراعاة الاحتياط فيه دونه ، لان الظن بالتكليف لما لم يكن معتبراً - كما هو المفروض في المقام - كان مساوياً للشك والوهم ، فلايكون قوة الاحتمال فيه مرجحاً له على أخويه حتى يراعى الاحتياط فيه دونهما بعد اشتراك الجميع في عدم الاعتبار .

١) هذا بيان لاطلاق حسن الاحتياط من حيث وجود الحجة على عدم التكليف أو عدم وجودها ، يعني : أن نفس رعاية احتمال التكليف أمر مرغوب فيه سواء كان هناك حجة معتبرة على عدم التكليف الالزامي في البين أم لم يكن دليل معتبر على نفيه ، فيبقى نفس احتمال التكليف الواقعي غير المعارض بشيء ، وهو الموضوع لحكم العقل والنقل بمطلوبية الاحتياط ، وفي هذا اشارة الى رد ما احتمله شيخنا الاعظم في حسن الاحتياط من الفرق بين وجود أمارة على الاباحة وعدمه قال (قده) : «ويحتمل التبعيض بين موارد الامارة على الاباحة وموارد لا يوجد الا أصالة الاباحة، فيحمل ماورد من الاجتناب عن الشبهات على الثاني دون الاول ، لعدم صدق الشبهة بعد الامارة الشرعية على الاباحة» .

٢) أي : لاختلال النظام فعلا .

(*) هذه الجملة مستدركة بما أفاده في صدر التنبيه بقوله : حتى فيما كان هناك حجة .

كذلك[١] وان كان[٢] الراجح لمن التفت الى ذلك[٣] من أول الامر

١) يعني : لا يكون حسناً مطلقاً سواء كان الاحتمال قوياً أم ضعيفاً ، وسواء كان المحتمل مهماً أم لا، وسواء وجدت الحجة على خلافه أم لا.

٢) هذا اشارة الى الجهة الثالثة أعني بيان كيفية التبعيض في الاحتياط المستحب اذا استلزم الاختلال بالنظام، وتوضيحه : أن المكلف اذا التفت من أول الامر الى أن الاحتياط التام يؤدي الى اختلال النظام كان الراجح له التبعيض في الاحتياط بمعنى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض ، والتبعيض في الاحتياط يكون بأحد وجهين: الاول: ترجيح بعض الاطراف بحسب المحتمل، فان كان المورد مما اهتم به الشارع كالدماء والاموال قدمه على غيره سواء كان احتمال التكليف قوياً أم ضعيفاً، فالموارد المهمة على هذا الوجه أولى بالاحتياط من غيرها ، ولا عبرة بقوة الاحتمال وضعفه حينئذ.

قال شيخنا الاعظم : « ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات ، فالحرام المحتمل اذا كان من الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج ، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة الى حقوق الله تعالى يحتاط فيه ، والا فلا ... الخ» .

الثاني : ترجيح بعض الاطراف بحسب الاحتمال ، فاذا كان هناك تكاليف متعددة محتملة ، بعضها مظنون وبعضها مشكوك أو موهوم أخذ بالمظنون وترك الاحتياط في غيره، فقوي الاحتمال على هذا الوجه أولى بالاحتياط من ضعيفه، ولا عبرة بالمحتمل حينئذ ،سواء كان من الامور المهمة أم لا . قال شيخنا الاعظم « ... فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات ، فيحتاط في المظنونات ، وأما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات اليها ، فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام ... الخ».

٣) أي : الى أن الاحتياط موجب للاختلال ،كما اذا كانت أمور متعددة

ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أومحتملا[١] ، فافهم[٢] .

مشتبهة مورداً لابتلائه ، والتفت الى أن الاحتياط في جميعها مخل بالنظام .

١) قيدان لـ « بعض الاحتياطات » فاذا احتمل وجوب فعل احتمالا ضعيفاً وكان المحتمل من الامور المهمة بحيث لو كان وجوبه معلوماً لاهتم به الشارع ترجحت مراعاة المحتمل ، فيحتاط فيه نظراً الى أهميته ،كما أنه لواحتمل وجوب فعل احتمالا قوياً ولم يكن المحتمل من الامور المهمة ترجحت مراعاة الاحتمال ، فيحتاط فيه بالاتيان به نظراً الى أهمية الاحتمال .

هذا بناء على كون«أو» للترديدأو التقسيم. وأمابناء على كونه للتخيير ـ كما استظهره بعض المحشين ـ فربما يورد على المصنف (قده) بأن لازم كلامه عدم رجحان الاحتياط في الفرض الاول وهو كون محتمل الوجوب بالاحتمال الضعيف من الامور المهمة ،ضرورة أن اطلاق حكمه بالتخيير بين الاخذ بجانب الاحتمال أو المحتمل هو التخيير في المحتمل المهم بالاحتمال الضعيف، ولا يظن الالتزام به .

لكن فيه: أنه لادليل على كون « أو» العاطفة للتخيير ، ولاأقل من احتمال كونه للترديد كما هو ظاهر كلام الشيخ المتقدم حيث لم يجزم بترجيح جانب الاحتمال ولاالمحتمل ، بل اقتصر على قوله : « ويحتمل ....فيحتمل » .

وعليه فغرض المصنف هو رعاية الاحتياط في كل مورد بخصوصه ، وأن الترجيح قد يكون بحسب الاحتمال ، وقد يكون بحسب المحتمل ، فلااطلاق لكلامه حتى ينتقض بما ذكر .

٢) لعله اشارة الى أن حسن الاحتياط قبل الاخلال وعدم حسنه حينه انما هو بالاضافة الى الجمع بين الاحتياطات بالنسبة الى تكاليف متعددة، وأمابالاضافة الى الجمع بين محتملات تكليف واحد فهو مبني على امكان الانفكاك بين الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية ، فلاحظ وتدبر .

فصل[1]

اذا دار الامر بين وجوب شيىء وحرمته

دوران الامر بين المحذورين

١) عقد المصنف(قده) هذا الفصل لبيان حكم دوران الامربين المحذورين يعني الوجوب والحرمة ، وقدعقدله شيخنا الاعظم مسائل أربع بملاحظة منشأ الدوران ، ضرورة أن دوران حكم الواقعة بين الوجوب والحرمة يكون تارة لعدم الدليل على تعيين أحدهمابعد قيام الدليل على أصل الالزام الدائربينهما كما في اختلاف الامة على قولين مع العلم بعدم الثالث. وأخرى لاجمال النص، وهواما من جهة هيئته كالامر المردد بين الايجاب والتهديد الدال على كون المتعلق منهياً عنه ، واما من جهة المادة كما لوأمربالتحرز عن أمر مردد بين فعل الشيىء وتركه . وثالثة لتعارض النصين اللذين أحدهما يأمربه والآخر ينهى عنه ، وهذه المسائل الثلاث للشبهة الحكمية . ورابعة للشبهة الموضوعية كما اذا وجب اكرام العدول وحرم اكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة لبعض الامور الخارجية- مع وضوح مفهوم العدالة لالاجمال مفهومها ، والا دخل في اجمال النص ـ ولم يكن هناك أصل موضوعي يدرجه تحت أحد

. . . .

العنوانين .

هذا ما عليه شيخنا الاعظم في تربيع مسائل هذا البحث ، وسيأتي بيان مختاره . ولكن المصنف ـ جرياً على ما أسسه في أول بحث البراءة من عقد فصل واحد لجميع المسائل ، لوحدة المناط فيها ـ عقدهنا أيضاً فصلا واحداً لجميعها فلاوجه لعقد مسائل متعددة .

ولابأس ببيان مثال للشبهة الحكمية وهو ما بينه في أوثق الوسائل بقوله : « ويمكن أن يمثل له بما اختلفوا فيه من اشتراط الدخول في ثبوت العدة على الحائل بالطلاق كما هو ظاهر المشهور ، أو تكفي فيه المساحقة من مقطوع الذكر السليم الانثيين كما حكي عن الشيخ في مسبوطه ، قال: وجبت عليها العدة ان ساحقها ، فان كانت حاملا فبوضع الحمل ، والافبالاشهر دون الاقراء ، فاذا طلقها بعد المساحقة بالطلاق الرجعي وراجعها قبل انقضاء عدتها ، فالتمتع بها بالدخول أوغيره بعد المطالبة منه يتردد بين الوجوب والحرمة عند من اشتبه عليه حكم المسألة » (*) .

(*) لكن الذي عثرنا عليه في المبسوط[1] هو هذا : « وان كان قد قطع جميع ذكره فالنسب يلحقه ، لان الخصيتين اذا كانتا باقيتين فالانزال ممكن ، ويمكنه أن يسحق وينزل ، فان حملت عنه اعتدت بوضع الحمل، وان لم تكن حاملا اعتدت بالشهور ، ولايتصور أن تعتد بالاقراء ، لان عدة الاقراء انما تكون عن طلاق بعد دخول ، والدخول متعذر من جهته » .

ولايخفى ما في قوله: « فالتمتع بهابالدخول أوغيره... الخ » من المسامحة

---

١) المبسوط ، ج ٥ ، ص ٢٣٨ طبع المكتبة المرتضوية

. . . .

وتوضيحه : أن المقطوع الذكر المتعذر عليه الدخول اذا تزوج وساحق زوجته ثم طلقها ، فان كانت المساحقة في حكم الدخول فطلاقها رجعي، وحينئذ فلوطلب الزوج منها الاستمتاع في العدة وجبت الاجابة عليها . وان لم تكن بحكم الدخول كان الطلاق بائناً ،وليس له الاستمتاع بها بالرجوع ، بل بالعقد الجديد ، فلوطلب منها الاستمتاع حرم عليها الاجابة. وعليه فيدور حكم اجابة الزوجة بين الحرمة والوجوب ، وهذا هو الدوران بين المحذورين .

وكيف كان، ففي مسألة الدوران بين الوجوب والحرمة وجوه ، بل أقوال تعرض لجملة منها في المتن ، ونحن نذكرها مع الاشارة الى أدلتها .

أحدها: الحكم بالاباحة ظاهراً،لجريان البراءة العقلية والنقلية فيه. أما العقلية فلتحقق موضوعها وهو عدم البيان ، اذ لابيان على خصوص الوجوب والحرمة المحتملين ، فالمؤاخذة على كل من الفعل والترك في المقام مما يستقل العقل بقبحه ، والعلم بأصل الالزام ليس باعثاً ولازاجراً كما هو واضح ، فتجري القاعدة بلامانع . وأما النقلية، فلان مثل حديثي الرفع والحجب لايختص بما اذا كان أحد طرفي الشك في حرمة شيء هو الاباحة كشرب التتن حتى يختص بالشبهة البدوية ، بل يعم ما اذا علم جنس الالزام ولم يعلم النوع الخاص منه فالوجوب المشكوك فيه مرفوع كرفع الحرمة المحتملة .

ثانيها : وجوب الاخذ بأحد الاحتمالين تعييناً، لترجيح جانب الحرمة والبناء عليه في مرحلة الظاهر ، واستدل عليه بوجوه خمسة :

ضرورة أن حكم تمتع الزوج بها يدور بين الحرمة وغير الوجوب ، فهو من صغريات الشبهة التحريمية، والدائر بين الوجوب والحرمة انما هو تمكين الزوجة كما بيناه في توضيح عبارته المحكية .

. . . .

الاول : الاصل ، والمراد به قاعدة الاحتياط ، قال المحقق الاشتياني (قده) في حاشيته على الرسائل في تقريره : « أي قاعدة الاحتياط عند دوران الامر بين التخيير والتعيين ، فان مقتضاها تقديم احتمال التحريم والبناء عليه في مرحلة الظاهر» والمقام من موارد الدوران المذكور، فيقدم احتمال التحريم .

الثاني : الاخبار الامرة بالتوقف عند الشبهة بناء على كون المراد منه عدم الدخول في الشبهة والسكون عندها ، فتدل على وجوب ترك الحركة نحو الشبهة وهو معنى تقديم احتمال الحرمة .

الثالث : حكم العقل والعقلاء بتقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة عند دوران الامر بينهما، فاللازم رعاية جانب المفسدة الملزمة وترك الفعل المشكوك حكمه وان استلزم فوت المصلحة الملزمة الواقعية .

الرابع : افضاء الحرمة الى المقصود منها أتم من افضاء الوجوب الى المقصود منه ، فان المقصود من الحرمة ترك الحرام ، والترك يجتمع مع كل فعل، بخلاف الوجوب ، فان المقصود منه وهو فعل الواجب لايتأتى غالباً مع كل فعل ، مضافاً الى حصول الترك حال الغفلة عنه أيضاً اذا لم يكن الحرام المحتمل تعبدياً كما هو الغالب، فلذا كان رعاية جانب الحرمة أرجح عند العقلاء لانها أبلغ في المقصود .

الخامس : الاستقراء الذي يستفاد منه أن مذاق الشرع هو تقديم جانب الحرمة في موارد اشتباه الواجب بالحرام ، وهذا يقتضي تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب أيضاً .

وقد تعرض المصنف لبعض هذه الوجوه وغيره في مسألة اجتماع الامر والنهي وناقش فيه، فراجع، كما سيأتي التعرض لبعضها في آخر هذا الفصل، فانتظر .

. . . .

ثالثها : التخيير الظاهري بين الفعل والترك شرعاً بمعنى لزوم الاخذ بأحد الاحتمالين تخييراً. والوجه فيه قياس المقام بباب الخبرين المتعارضين ، حيث ان أحدهما حجة تخييرية في حق المكلف، فيجب عليه الالتزام اما بالخبر الامر فعليه الفعل واما بالخبر الناهي فعليه الترك ، وهذا مفاد قوله عليه السلام في بعض أخبار التخيير : « بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك » وفي المقام أيضاً يكون مخيراً بين الاخذ باحتمال الوجوب المقتضي للفعل والاخذ باحتمال الحرمة المقتضي للترك .

ومنه يظهر أن وجوب الاخذ بأحدهما معين في حقه ، فهو من قبيل وجوب الاخذ بأحد الواجبين ، وأن ما أخذ به منهما كان حجة ، فلا يجوز له الرجوع الى الاباحة ، للعلم بمخالفتها للالزام المعلوم اجمالا الدائر بين الوجوب والحرمة. وهذا هو المراد بأصالة التخيير في مسألة الدوران بين المحذورين، فانها عبارة عن الاصل الشرعي المجعول وظيفة حال الشك في الوجوب والحرمة ، الذي عد في ضبط مجاري الاصول من الاصول الاربعة .

رابعها: التخيير في العمل بين الفعل والترك عقلا الثابت للعبد تكويناً والتوقف في الحكم شرعاً بمعنى عدم الحكم عليه بشيء من التخيير أو الاباحة أو البراءة لا ظاهراً ولا واقعاً ، قال الشيخ الاعظم (قده) في أوائل هذه المسألة عند عد الاقوال فيها : « والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً ، ومرجعه الى الغاء الشارع لكلا الاحتمالين ، فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل والا لزم الترجيح بلا مرجح» والدليل على هذا الوجه: أن الموافقة القطعية متعذرة في المقام كالمخالفة كذلك ، والموافقة الاحتمالية حاصلة كالمخالفة الاحتمالية ، وحيث لا ترجيح لاحد الاحتمالين على الاخر ، فيستقل العقل بالتخيير بمعنى

لعدم[١] نهوض حجة على أحدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه اجمالا، ففيه وجوه: الحكم[٢] بالبراءة عقلا ونقلا، لعموم النقل[٣] وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة، للجهل به[٤]، ووجوب[٥]

أنه لو فعل لايعاقب عليه كما لايعاقب على الترك. ووجه التوقف عن الحكم بالتخيير أو البراءة أو الاباحة في مرحلة الظاهر هو وجوب الالتزام بأحد الحكمين، ومن الواضح منافاة الحكم بشيء مما ذكر ولو في مرحلة الظاهر لما علم اجمالا من الحرمة أو الوجوب.

وقد ظهر امتياز هذا الوجه عن سابقه، اذ التخيير هناك كان في الأخذ بأحد الاحتمالين بمعنى وجوب الحكم بالاخذ بأحدهما، وهنا في العمل بأحدهما دون الحكم به. مضافاً الى كونه هنا تكوينياً لاتشريعياً، وهناك تشريعياً. فالتخيير في الوجه السابق من قبيل التخيير في المسألة الاصولية، وفي هذا الوجه من قبيل التخيير في المسألة الفرعية.

خامسها: التخيير العقلي بين الفعل والترك والحكم عليه شرعاً بالاباحة ظاهراً، وهو مختار المصنف وسيأتي.

١) تعليل لقوله: «دار» وضمير «عليه» راجع الى أحدهما، وقوله: «ففيه» جواب «اذا دار».

٢) هذا اشارة الى الوجه الاول المتقدم توضيحه بقولنا: «أحدها ...».

٣) مثل حديثي الرفع والحجب.

٤) متعلق بـ «قبح» وضمير «به» راجع الى خصوص، وهذا تقريب جريان البراءة العقلية، يعني: أن الجهل بخصوصية الالزام ونوعه موجب لصدق عدم البيان الذي أخذ موضوعاً لقاعدة القبح.

٥) معطوف على «الحكم» واشارة الى الوجه الثاني المتقدم توضيحه

الاخذ بأحدهما تعييناً[١] أو تخييراً[٢] والتخيير بين[٣] الترك والفعل عقلاً[٤] مع التوقف عن الحكم به رأساً[٥]، أو مع[٦] الحكم عليه بالاباحة شرعاً، أوجهها الاخير[٧]، لعدم الترجيح بين الفعل والترك،

بقولنا: «ثانيها... الخ».

١) أي: ترجيح جانب الحرمة. بعينها وأما الاخذ باحتمال الوجوب معيناً فلم نعثر على قائل به.

٢) اشارة الى الوجه الثالث، وقد تقدم توضيحه أيضاً بقولنا: «ثالثها...»

٣) اشارة الى الوجه الرابع، وقد عرفت توضيحه أيضاً بقولنا: «رابعها...»

٤) الفرق بين التخيير العقلي والبراءة العقلية هو ما أفاده في حاشية الرسائل بقوله: «ان أصالة البراءة وأصالة التخيير وان كان بحسب الأثر عملا واحداً وهو مجرد نفي الحرج عن الفعل عقلا، الا أن الملاك في احداهما غير الملاك في الاخرى».

٥) في قبال من حكم عليه بالاباحة الظاهرية كالمصنف، ومن حكم عليه بالتخيير الواقعي كما ربما ينسب الى شيخ الطائفة في مسألة اختلاف الامة على قولين.

٦) وهذا اشارة الى الوجه الخامس.

٧) فدعوى المصنف مؤلفة من أمرين: أحدهما: الحكم بالتخيير العقلي لا الشرعي. ثانيهما: الحكم شرعاً على المورد بالاباحة الظاهرية، واستدل على الاول بقوله: «لعدم الترجيح» وتوضيحه: أن المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك، فلو اختار الفعل احتمل الموافقة على تقدير وجوبه واقعاً، والمخالفة على تقدير حرمته كذلك، وكذا لو اختار الترك، فانه يحتمل الموافقة والمخالفة أيضاً، وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر - كما هو المفروض - فترجيح أحدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح، وهو قبيح، فيتساويان وهو معنى التخيير العقلي.

واستدل على الثاني - وهو الحلية الظاهرية - بقوله: «وشمول مثل» وقبل

. . . .

توضيح الاستدلال بـه ينبغي التنبيه على أمر، وهو: أن مراد المصنف بقوله: «مثل» هو سائر الروايات التي تصلح لاثبات قاعدة الحل، وليس غرضه منه أخبار البراءة كحديثي الرفع والحجب ونحوهما، وذلك لان مدلول حديثي الرفع مطابقة نفي التكليف الالزامي، على ما اختاره المصنف في أول البراءة بقوله: «فالالزام المجهول مرفوع فعلا» فليس الحل الظاهري مدلوله المطابقي، بل ولا مدلوله الالتزامي أيضاً،اذمدلوله الالتزامي ليس الاالترخيص الذي هو أعم من الاباحة بالمعنى الاخص التي هي المطلوبة، فأخبار البراءة تثبت التزاماً ما هوأعم من الاباحة المقصودة.

وبالجملة: ففرق بين أصالتي البراءة والحل، اذ مدلول الاولى نفي التكليف الالزامي في مرحلة الظاهر المستلزم للترخيص عقلا، ومدلول الثانية حكم شرعي ظاهري.

والشاهد على ماذكرناه من الفرق بينهما هو: أن المصنف جعل الوجوه والاقوال في المسألة خمسة ـ لاأربعة كماصنعه شيخنا الاعظم ـ وعد أولها الحكم بالبراءة عقلا ونقلا، ولكنه لم يرتض ذلك واختار الوجه الخامس، ولو كان مفاد أصالتي البراءة الشرعية والحل واحداً لم يكن وجه لعدهما قولين. نعم جمع شيخنا الاعظم بينهما كمايظهر من الجمع في الاستدلال على الاباحة الظاهرية بين أخبار البراءة والحل، حيث قال: «فقد يقال في المقام بالاباحة ظاهراً، لعموم أدلة الاباحة الظاهرية، مثل قولهم: كل شيء لك حلال، وقولهم: ما حجب الله علمه عن العباد فهوموضوع عنهم، فان كلا من الوجوب والحرمة قد حجب علمه عن العباد وغيرذلك من أدلته».

وكيف كان، فالاستدلال بحديث الحل على اباحة ما دارأمره بين الوجوب

وشمول مثل «كل شيىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» له[١] (*) ولامانع عنه [٢] عقلا

والحرمة يستدعي البحث في مقامين : الاول في وجود المقتضي ، والثاني في عدم المانع .

أما المقام الاول ـ وهو الذي أشار اليه بقوله : « وشمول » فتوضيحه : أن الحديث يدل على حلية المشكوك حرمته ظاهراً ، وأنهـا باقية الى أن يحصل العلم بخصوص الحرمة ، فموضوع حكم الشارع بالحلية الظاهرية هو ما شك في حرمته وغيرها سواء كان ذلك الغير المقابل للحرمة هو الوجوب أم الاباحة بالمعنى الاخص أم الاستحباب أم الكراهة ، وبهذا يندرج مورد الدوران بين المحذورين في موضوع الحديث ، لعدم العلم فيه بخصوص الحرمة المأخوذ غاية للحل، فاذا دار الامر بين حرمة شيىء ووجوبه صدق عليه عدم العلم بحرمته فهوحلال ظاهراً ولا مفسدة في الاقتحام فيه حتى يعلم أنه حرام .

وأما المقام الثاني ـ وهو الذي أشار اليه بقوله: «ولامانع عنه عقلاولانقلا» ـ فتوضيحه : أن العلم بالمانع يتوقف على بيان ما يمكن أن يكون مانعاً شرعاً أو عقلا والنظر فيه ، وحيث لم يبين ذلك فمقتضى الاصل عدمـه ، فيكون مثل « كل شيىء لك حلال » شاملا للمورد، وسيأتـي تقريبه في طي شرح كلمات المصنف (قده) .

١) متعلق بـ « شمول » والضمير راجع الـى المورد وهـو الدوران بين المحذورين .

٢) أي: عن شمول مثل «كل شيىء لك حلال» للمورد . ومثال مايوجد فيه المانع العقلي عن جريان قاعدة الحل الشبهة المحصورة، فان العقل يمنع عن

*) قد عرفت مما ذكرناه في أدلة البراءة الاشكال فـي الاستدلال بقاعدة

ولانقلا [١]،

جريان القاعدة في الاطراف ويوجب الاجتناب عن جميعها مقدمة للعلم بفراغ الذمة عن التكليف المعلوم بالاجمال ، غير أن في المقام لايتصور مانع عقلي الا توهم لزوم المخالفة العملية ، حيث ان جريان القاعدة يوجب الترخيص في المعصية ، ومن المعلوم أن الترخيص في المعصية غير معقول ، فلابد من تخصيص دليل أصالة الحل بغير المقام كالشبهة البدوية .

لكن فيه : أن المفروض هنا عدم حصول العلم بالمخالفة العملية ، لتعذر كل من الموافقة والمخالفة القطعيتين، والموافقة الاحتمالية حاصلة قهراً كالمخالفة الاحتمالية ، لعدم خلو المكلف من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب ، أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة. وعليه فلايلزم من الحكم باباحة كل من الفعل والترك ظاهراً ترخيص في المعصية كمايلزم من جريانها في أطراف الشبهة المحصورة.

١) مثال مايوجد فيه المانع الشرعي عن جريان أصالة الحل الشبهة البدوية ـ بناء على تقديم أخبار الاحتياط ـ فان الشرع يمنع عن جريانها فيها، كما قيل بوجوده في المقام بتوهم رجحان جانب التحريم تمسكاً بأخبار الوقوف وتقديماً لها على أدلة الاباحة ، بل المحكي عن شرح الوافية الاستدلال عليه بأخبار الاحتياط كما يستدل بها على حرمة الاقتحام في الشبهة البدوية .

الحل لاثبات الاباحة الظاهرية في الشبهة الحكمية البدوية فضلا عن دوران الامرين المحذورين، وقلنا هناك باختصاص الدليل بالشبهة الموضوعية، لعدم الظفر بالمتن الذي نقله المصنف وشيخنا الاعظم (قدهما) فما في تقريرات المحقق النائيني (قده) من اختصاص «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» بالشبهة الموضوعية وان كان صحيحاً في نفسه ، الا أن القائل بأصالة الحل في المقام لم يعتمد عليه ، وانما استدل بما في المتن وهو خال عن الظرف ، فيكون الاشكال

. . . .

لكن فيه: أن التوقف بالنظر الى التعليل الوارد في أخباره ظاهر في ما لا يحتمل الضرر على ترك الشبهة وأن الاقتحام فيها خير من الوقوع في الهلكة المحتملة، وفي المقام حيث يلزم فوات المصلحة الملزمة على تقدير وجوب الفعل واقعاً، فلا يكون مشمولا للاخبار الامرة به، كما لا مجال للتمسك بأدلة وجوب الاحتياط لفرض تعذره هنا. مضافاً الى عدم كون الامر الوارد به مولوياً كما تقدم مفصلا، بل هو ارشاد الى حسنه العقلي.

الوارد عليه عدم الظفر به في جوامع الاخبار.

ويشكل شموله للمقام أيضاً من جهة أخرى، وهي: أن اطلاق الصدر أعني «كل شيء» وان كان شاملا بالنظر البدوي لمورد الدوران بين المحذورين، الا أن ظاهر الغاية وهي «حتى تعلم أنه حرام» قرينة على كون طرف الحرمة خصوص الحل والاباحة لا الوجوب، والا كان اللازم أن يقال: «حتى تعلم أنه حرام أو واجب» كي يندرج محتمل الوجوب في مدلول الصدر، والمفروض أن طرف الحرمة هنا هو الوجوب لا الاباحة، فلا يعمه الصدر.

الا أن يقال: ان المراد بالغاية هو العلم بالحرمة مطلقاً سواء كان هو العلم بحرمة الفعل أم تركه، فاذا علم بأنه واجب صدق عليه العلم بحرمة تركه، لحصول الغاية الرافعة للحل، فيشمل الحديث صدراً وذيلا دوران الامر بين المحذورين، هذا.

لكن فيه: أنه مبني على انحلال كل حكم الى حكمين، بأن يكون وجوب الفعل مثلا منحلا الى حكمين وجوب الفعل وحرمة الترك، وذلك ممنوع جداً، لان هذا الانحلال موقوف على تعدد الملاك، بأن يكون في الوجوب مصلحة في الفعل ومفسدة في الترك، وكذا في الحرمة، وعلى تعدد الارادة والكراهة، وعلى تعدد العقاب

. . . .

. . . .

في عصيان الوجوب فقط أو الحرمة كذلك، ولا دليل على الانحلال المزبور، بل الاحكام الشرعية كلها بسائط ولا تركب فيها أصلا، هذا مضافاً الى قيام الملاكات الداعية الى تشريع الاحكام بالافعال دون التروك. والى أن مقتضى قوله: «قد ساوق الشيىء لدينا الايسا» ارادة الفعل من «شيىء» في «كل شيىء لك حلال» وعليه فضمير «أنه» في «تعرف أنه حرام» راجع الى الشيىء المراد به الفعل، فلا يشمل الحديث الا الفعل الدائر حكمه بين الحرمة وغير الوجوب، ولا يشمل «الشيىء» الفعل والترك معاً حتى يقال: ان «كل شيىء» يعم الفعل وتركه، فحينئذ يكون الحديث أجنبياً عن دوران الامر بين المحذورين.

ولعل ما ذكرناه - من أن التقابل بين الغاية والمغيى وغيره يقتضي اختصاص الحديث بالشبهة البدوية التحريمية - هو منشأ استظهار المحقق النائيني قدس سره اختصاص الحديث بما كان طرف الحرمة الحل لا الوجوب حتى يشمل الدوران بين المحذورين، فتعليل عدم الشمول بما ذكرناه - من ظهور الغاية وغيره - أولى من دعوى الانصراف التي أفادها شيخنا الاعظم بقوله: «ولكن الانصاف أن أدلة الاباحة فيما يحتمل الحرمة تنصرف الى محتمل الحرمة وغير الوجوب» لما عرفت من أنه مع ظهور الغاية في ذلك وغيره لا ينعقد الاطلاق من أول الامر، ومع تسليمه فيمكن الخدشة فيه بكونه بدوياً غير صالح لتقييد المطلق.

مضافاً الى أن تسليم شمول الاطلاق للمورد يقتضي قابلية الحديث للاستدلال به على البراءة في الشبهة الوجوبية غير المقرونة، مع أنه قدس سره تمسك هناك بالاجماع المركب، والحال أن شمول الاطلاق له أسهل مؤونة من شموله لما نحن فيه أي مما دار أمره بين الوجوب والحرمة، وعليه فالمتعين

انكار الاطلاق بقرينة المقابلة وغيرها مماعرفت لامنعه بالانصراف ، هذا .

وقد أورد على التمسك بأصالة الحل هنا بوجوه أخرى :

الاول : ما في تقريرات المحقق النائيني (قده) أيضاً من«أن جعل الاباحة الظاهرية مع العلم بجنس الالزام لايمكن، فان أصالة الاباحة بمدلولها المطابقي تنافي المعلوم بالاجمال ، لان مفاد أصالة الاباحة الرخصة في الفعل والترك ، وذلك يناقض العلم بالالزام وان لم يكن لهذا العلم أثر عملي ، وكان وجوده كعدمه في عدم اقتضائه التنجيز ، الا أن العلم بثبوت الالزام المولوي حاصل بالوجدان ، وهذا العلم لايجتمع مع جعل الاباحة ولو ظاهراً ، فان الحكم الظاهري انما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي ، فمع العلم به وجداناً لايمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به»[1]

الثاني : ما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) على ما في تقرير بحثه الشريف: «من جهة اختصاص جريانها بما اذا لم يكن هناك مايقتضي الترخيص في الفعل والترك بمناط آخر من اضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان .

ولئن شئت قلت : ان الترخيص الظاهري بمناط عدم البيان انما هو في ظرف سقوط العلم الاجمالي عن التأثير ، والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار ، فلايبقى مجال لجريان أدلة البراءة العقلية والشرعية ، نظراً الى حصول الترخيص حينئذ في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك»[2] .

الثالث : ما أفاده بعض المدققين في جملة ماأورده على شمول أصالة الحل

١) فوائد الاصول ، ج ٣ ، ص ١٦٢

٢) نهاية الأفكار ، ج ٣ ، ص ٢٩٣

. . . .

. . . .

للمقام ، وحاصله بتوضيح منا: أن الغاية وهي «حتى تعلم» اما أن تكون شرعية، وهوحصول العلم للمكلف سواء كان مؤثراً في وجوب الموافقة وحرمة المخالفة أم لا، واما أن تكون عقلية بمعنى المنجز أي مايؤثر في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين. والاستدلال بالحديث على حلية مادار أمره بين المحذورين منوط بجعل الغاية عقلية ليكون المعنى : «كل شيىء لك حلال ما لم يقم منجز عليه» وحيث لم يكن العلم بالالزام منجزاً ،لعدم تأثيره في المخالفة والموافقة القطعيتين ، لعدم القدرة عليهما ، فالمغيى وهو الحلية باق على حاله ، اذ لا أثر لهذا العلم في رفعه. وأما اذا كانت الغاية شرعية، فالغاية محققة ، للعلم الاجمالي بالحرمة أو الوجوب ، ولازمه ارتفاع المغيى أعني حلية المشكوك ظاهراً ، ولايصح الاستدلال بالحديث هنا[١] .

بل لايصح حتى مع جعل الغاية عقلية ، لان ظاهر أدلة البراءة الشرعية بيان معذرية الجهل بالحكم الواقعي، لامعذورية غير القادر على الامتثال ، ومن المعلوم أنه لاقصور في العلم الاجمالي هنا ، بل هو مطلقاً قابل للتأثير ، وانما المانع عدم التمكن من الامتثال المعتبر عقلا في استحقاق العقاب على تركه ، وحيث ان العجز عن الاطاعة القطعية غير مستند الى الجهل ، بل الى عدم القدرة عليها، فلاسبيل لاثبات الترخيص بأدلة البراءة، اذ ليست المعذورية هنا لاجل عدم حصول الغاية[٢] .

الرابع : ما في حاشية الفقيه الهمداني على الرسائل من : « أنه لامعنى للرجوع الى أصل الاباحة في مثل المقام مما لايترتب عليه أثر عملي ، اذلامعنى

---

١ و٢) نهاية الدراية ، ج ٣ ، ص ٢٢٣ و٢٣٦

. . . .

. . . .

لاجراء الاصل الا البناء على حصول مؤداه في مقام ترتيب الاثر من حيث العمل والمفروض أنه لاأثر له ، فلامعنى للرجوع اليه ، فليتأمل»[1] .

أما الاشكال الاول، فقد أجاب عنه شيخنا المحقق العراقي (قده)- بناء على مبناه من تعلق الاحكام الشرعية بالصور الذهنية التي ترى خارجية لاتتعداها الى صورة أخرى ولا الى وجود المعنون في الخارج بشهادة اجتماع اليقين والشك في وجود واحد بتوسط العناوين الاجمالية والتفصيلية - بأن متعلق الالزام المعلوم تفصيلا ليس هو خصوص الفعل ولاخصوص الترك ، بل عنوان أحد الامرين ، ومجرى الاصل هو الخصوصية المشكوكة بالوجدان ، قال المقرر : «فلامحالة ماهو معروض العلم الاجمالي انما هو عبارة عن عنوان أحد الامرين المباين في عالم العنوانية مع العنوان التفصيلي، لاخصوص الفعل ولاخصوص الترك ، اذ كل واحد من الفعل والترك بهذا العنوان التفصيلي لهما كان تحت الشك»[2] .

ولكن يمكن المناقشة فيه أولا : بعدم انفكاك مجرى الاصل عن متعلق العلم هنا ، وذلك لان معروض العلم بالالزام وان كان عنوان أحدهما ، الا أن هذا العنوان بما أنه ملحوظ مرآتاً للخارج كما هو صريح كلامه (قده) فلاجرم يكون العبرة بذي المرآة وهو الخصوصية التي بنفسها جعلت مجرى للاصل .

وثانياً: بأن معروض علم المكلف هو خصوص الفعل وليس دائراً بين الفعل

---

٢) حاشية الوسائل ، ص ٧٢

٢) نهاية الافكار ، ج ٣ ، ص ٢٩٤

. . . .

. . . .

والترك ، اذ موضوع الاحكام الشرعية سواء الاقتضائية أم التخييرية هو فعل المكلف ، وليس الترك موضوعاً لحكم أصلا ، اذ المصالح والمفاسد التي هي مناطات الاحكام قائمة بالافعال ، ولاينحل كل حكم الى حكمين يتعلق أحدهما بالفعل والاخر بالترك حتى المباح ، فان معناه الترخيص في الفعل وليس تركه محكوماً بحكم ترخيصي آخر غير ما تعلق بالفعل ، وقد نبهنا على ذلك في الجزء الثالث من هذا الشرح ، فلاحظ .

وعليه ففعل المكلف لايخلو بمقتضى العلم الاجمالي بالوجوب أوالحرمة من حكم الزامي ، ويصح الاشارة اليه ويقال : ان هذا الفعل اما واجب واما حرام ، ومع العلم التفصيلي بالالزام المتعلق بالفعل كيف يمكن أن يحكم عليه بأنه مباح ، اذ لايعقل أن يكون الفعل الواحد مركباً لاعتبارين متضادين أومتناقضين .

ومنه ظهر أن مرتبة الحكم الظاهري غير محفوظة هنا كما أفاده المحقق النائيني (قده) ولاتصل النوبة الى الجمع بين المعلوم بالاجمال وبين الحكم الظاهري بفعلية الثاني دون الاول. أوالى القول بأن المخالفة هنا التزامية لابأس بها.

نعم لابد من ارجاع كلامه (قده) الى أن العلم بالالزام علم اجمالي باحدى الخصوصيتين ، اذ الالزام بنفسه ليس حكماً شرعياً مجعولا ، لانحصار الاحكام في الخمسة ، بل هو منتزع من الوجوب والحرمة ، ومجعول الشارع هو نوع التكليف لاغير ، فالمقام نظير العلم بالالزام مع تعدد المتعلق ،فانه علم اجمالي باحدى الخصوصيتين من وجوب هذا أوحرمة ذاك،ولذا يكون منجزاً أومصححاً للعقوبة على مخالفته .

. . . .

. . . .

والحاصل: أن أصالة الحل بمدلولها المطابقي تنافي العلم بالالزام، فالمانع من جعلها ثبوتي.

وأما الثاني فقد أجيب عنه في حاشية بعض المدققين (قده) بالنقض بالشبهة البدوية، حيث «ان الاضطرار الى أحد الامرين من الفعل والترك موجود في تمام موارد الاباحات، لعدم خلو الانسان فيها من الفعل والترك. وهو غير الاضطرار المانع عن مطلق التكليف، لصدور كل من طرفي الفعل والترك بالاختيار»[1].

لكن يمكن أن يجاب عنه بالفرق بين المقام والشبهة البدوية، والفارق هو امكان جعل الاحتياط هناك وعدمه هنا كما هو المفروض، والمكلف وان لم يخل عن الفعل أو الترك هناك، الا أن شيئاً منهما غير مستند الى الترخيص العقلي بمناط قبح الترجيح بلامرجح، بل الترك في مثل شرب التتن يستند الى ايجاب الاحتياط شرعاً، والفعل فيه الى مثل حديث الرفع الموجب للترخيص في مخالفة الالزام المجهول.

فالصحيح أن يجاب عنه بعدم وصول النوبة الى حكم العقل بالتخيير بمناط الاضطرار، ضرورة أن حكمه في أمثال المقام ليس اقتضائياً من جهة كشفه عن الملاك التام كما في حسن العدل وقبح الظلم ونحوهما من المستقلات العقلية، بل من باب عدم الاقتضاء بمعنى أنه معلق على عدم تعيين الوظيفة شرعاً كما هو كذلك في كيفية الاطاعة لا لأصلها، ومن المعلوم أنه مع وصول الحكم الفعلي أو النافي له الى المكلف لايبقى موضوع لحكمه، لاناطته بعدم جعل

١) نهاية الدراية، ج ٢، ص ٢٩

. . . .

. . . .

الوظيفة ولو ظاهراً، ومع العلم بالتكليف الظاهري ترتفع الحيرة كما لو حكم بترجيح جانب الحرمة في المقام، فانه لاريب في عدم حكمه بالتخيير ولزوم مراعاة ما قرره الشارع، وبناء على جريان قاعدة الحل في مورد الدوران بين المحذورين قد وصل النافي لفعلية التكليف بلسان جعل الاصل وتثبت الاباحة الظاهرية. ولو أريد بالتخيير التكويني منه كن صحيحاً في حد نفسه، الا أنه غير مانع من التعبد بالاباحة الظاهرية.

وأما الاشكال الثالث، ففيه: أن الظاهر كون الغاية عقلية لاتعبدية جعلية، فكل ما يكون منجزاً للواقع ورافعاً لمعذرية الجهل به عقلا هو الرافع للحلية المغياة.

ولعل هذا مختار المصنف لو لم يكن ظاهر كلامه في حاشية الرسائل فانه (قده) - بعد أن أجاب عن المناقضة بين صدر بعض أخبار الاستصحاب وذيله بأنه قضية عقلية محضة ليس فيها اعمال تعبد شرعي حتى يدعى ظهوره الاطلاقي في كل من العلم التفصيلي والاجمالي بالانتقاض - حكم بذلك في هذه الرواية ورواية أخرى، وقال: «وهكذا يمكن أن يكون حال الغاية في الروايتين بأن يكون غاية عقلية من دون أن يكون حكم شرعي في جانبها، فلايمنع عن شمول المغيى باطلاقه ما يصح أن يعمه، فتأمل فانه دقيق»[1].

وعليه فلاقصور في الصدر عن اثبات الحلية في المقام، اذ المفروض أن الغاية المجعولة هي العلم بخصوص الحرام، ومن المعلوم أن العلم بالالزام الدائر بين الوجوب والحرمة ليس علماً بخصوص الحرام.

١) حاشية الرسائل، ص ٢٩

. . . .

. . . .

وما أفاده في موضع آخر «من قصور أدلة البراءة الشرعية عن اثبات الترخيص وان قلنا بكون الغاية عقلية، لكونها مسوقة لبيان معذرية الجهل لا العجز عن الامتثال كما في المقام» لايخلو من غموض أيضاً، فان اضطرار المكلف الى أحد الامرين وعجزه عن الامتثال انما نشأ من الجهل بوظيفته، فلو قيل بترجيح احتمال الحرمة أو بالتخيير الشرعي لم يكن اضطرار في البين أصلا، للزوم رعاية ما عينه الشارع في هذا المورد.

وعليه، فلامانع من استكشاف عدم فعلية التكليف ممادل على أصالة الحل، واسناد الترخيص في الفعل والترك الى الشارع.

وأما الاشكال الرابع، فقد أجيب عنه نقضاً بلزوم لغوية التعبد بالامارات النافية للتكليف مع استقلال العقل بقبح العقاب بلابيان، ولو قيل بصحة اسناد التكليف المنفي الى الشارع عند قيام الامارة النافية له، وعدم وصول النوبة الى نفيه بقاعدة القبح، قلنا بكفاية استناد المكلف هنا في كل من فعله وتركه الى الشارع بما أنه عبد مملوك ينبغي أن يكون وروده وصدوره بأمر الشارع واذنه، فله حينئذ الاتيان بالمحتمل اعتماداً على أصالة الحل والترك كذلك.

وقد تحصل: أن عمدة الاشكال هي ما أفاده الميرزا قدس سره. هذا كله في أصالة الاباحة.

وأما أصالة البراءة الشرعية المستندة الى مثل حديث الرفع، فظاهر المتن عدم جريانها. ولعل الوجه فيه ما أفاده المحقق النائيني (قده) من أن الرفع فرع امكان الوضع، وفي مورد الدوران بين المحذورين لايمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما للفعل الواحد لاتعييناً ولا تخييراً حتى يرفعهما جميعاً وتجري

. . . .

. . . .

البراءة، اذ الملاك ان كان هو المصلحة الملزمة فاللازم كون المجعول هو الوجوب، وان كان هو المفسدة الملزمة فاللازم كون المجعول هو الحرمة، ولايعقل أن يكون الفعل الواحد واجداً لكلا الملاكين . ومنه يتضح عدم معقولية وضعهما أيضاً تخييراً بأن يقول الشارع: «افعل هذا أو اتركه» مع فرض تبعية الحكم الالزامي للملاك الملزم ، وامتناع اجتماع ملاكين ملزمين في فعل واحد ، ومع تعذر الوضع لايعقل تعلق الرفع بكل من الوجوب والحرمة .

وأجاب عنه سيدنا الاستاذ (قده) بأن مجرى البراءة هو الوجوب والحرمة تعييناً ، فتجري تارة في الوجوب المشكوك فيه وتنفي المؤاخذة على تركه ، وأخرى في الحرمة المحتملة وتنفي العقوبة على الفعل ،وجعل كل من الوجوب والحرمة تعييناً وان كان محالا ، ولكن جريان حديث الرفع منوط باجتماع شرائطه من كون المشكوك فيه حكماً شرعياً و كون رفعه منة وعدم مانع من الجعل كما هو الحال في الاصول التنزيلية. وأما ماذكر من اعتبار امكان الوضع في امكان الرفع فلادليل عليه حتى يمتنع الرفع أيضاً بامتناعه، بل شأنية الوضع كافية ، ومن الواضح امكان جعل الوجوب بخصوصه هنا أو الحرمة بعينها كما يلتزم به القائل بترجيح جانب التحريم .

والحاصل: أن المرفوع هنا هو الوجوب المحتمل القابل للوضع والرفع التشريعيين ، فمجرى الاصل هو كل واحدة من الخصوصيتين ، وليس مفاده مفاداً جمعياً رافعاً لنفس الالزام المعلوم كما هو الحال في أصالة الحل ، ولذا كان رتبة الجعل غير محفوظة فيها .

ثم منع (قده) عن جريانها ، لوجهين أحدهما : أن شرط جريانها وهو

. . . .

. . . .

الامتنان مفقود، لحصول التخيير تكويناً بين الفعل والترك،فلامنة في جعل التخيير الحاصل من اجراء البراءة في كل من الوجوب والحرمة .

ثانيهما : أن مثل حديث الرفع انما يجري في مورد للتوسعة على المكلف بحيث لولا جريانه فيه كان في ضيق الاحتياط المتمم لقصور محركية الخطاب الواقعي ، ومع تعذر الاحتياط وامتناعه هنا لايبقى موضوع للرفع .

أقول : أما حديث الامتنان فقد عرفت في ايرادات قاعدة الحل أن في جعل الترخيص الشرعي كمال المنة على العبد . ولادليل على ترتب ثمرة عملية بالخصوص على جريان الاصل النافي للتكليف .

وأما اشكاله الثاني فيردعليه ما أورده على شيخه الميرزا (قدهما) ضرورة أن مفاد حديث الرفع ليس جمعياً ، بل يجري مرة في الوجوب المشكوك فيه، وأخرى في الحرمة المحتملة، وقداعترف (قده) بعدم تبعية الرفع للوضع في كلامه المتقدم ، فكيف منع من جريان البراءة هنا ، اذ عدم قدرة الشارع على وضع الاحتياط مرتين لايستلزم عدم قدرته على رفعهما ، فهو نظير قدرته على أحد الضدين مع عجزه عن كليهما .

وأما الاستصحاب، فقد التزم المصنف(قده) بجريانه في المقام ، وقد نبه عليه في حاشيةعلى الكتاب في بحث الموافقة الالتزامية، والظاهر أنه كذلك ، لتمامية أركانه. وقد يستشكل عليه تارة ثبوتاً بماأفاده المحقق النائيني(قده).وأخرى اثباتاً بما في رسائل شيخنا الاعظم ، وثالثة بعدم ترتب أثر علمي عليه .

أما الاول ، فحاصله : دعوى قصور المجعول في الاستصحاب ثبوتاً عن شموله لكلاطرفي العلم نظراً الى مضادة جعل احرازين تعبدين في الطرفين

. . . .

. . . .

مع العلم الوجداني بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، لقيام الاستصحاب مقام القطع في الجهة الثالثة وهي الاعتقاد، قال مقرر بحثه الشريف في ضمن كلامه: «وان شئت قلت : ان البناء على مؤدى الاستصحابين ينافي الموافقة الالتزامية فان التدين والتصديق بأن لله تعالى في هذه الواقعة حكماً الزامياً اما الوجوب أو الحرمة لايجتمع مع البناء على عدم الوجوب والحرمة واقعاً »[١] .

وأما الثاني وهو اشكال مناقضة الصدر والذيل ، فقد تقدم توضيحه في بحث الموافقة الالتزامية، فراجع .

وأما الثالث ، فتقريبه : أن التعبد الاستصحابي لابد أن يكون بلحاظ الأثر الشرعي، ومع حكم العقل بعدم الحرج في كل من الفعل والترك لايبقى أثر عملي لنفي كل واحد من المحتملين بالاصل .

أقول : أما الاشكال الاول فتماميته موقوفة على كون مفاد دليل الاستصحاب جعل المحرز التعبدي كما هو الحال في التعبد بخبر الثقة بناء على تتميم الكشف، اذ حينئذ لايجتمع احرازان تعبديان مع العلم بانقلاب الحالة السابقة في أحدهما، وعلى هذا بنينا على عدم جريانه في الدوران بين المحذورين كما تقدم في بحث الموافقة الالتزامية . الا أنه ممنوع، ضرورة أن مفاد قوله عليه السلام: « لاتنقض اليقين بالشك » أو« لاينبغي لـك أن تنقض اليقين بالشك » ليس البناء القلبي على بقاء المتيقن والموافقة الالتزامية له حتى يتوجه ما ذكر من منافاة الابقائين التعبديين للعلم بالخلاف ، بـل مفاده البناء العملي على بقاء المتيقن ، وعـدم الالتفات الى الشك واعدامه في وعاء التشريع ، ومـن المعلوم أن التعبد ببقاء

---

١) فوائد الاصول ج ٣ ص ١٦٤

. . . .

. . . .

المتيقن بهذا المقدار في كل واحد من الطرفين لاينافي العلم الوجداني بالانتقاض في أحدهما . وعليه فما ذكرناه في الجزء الرابع لايخلو عن تأمل ، بل منع .

وأما الاشكال الثاني ، فقد تقدم الجواب عنه هناك ، وأنه ـ مضافاً الى عدم اشتمال بعض الاخبار على الذيل ـ مختص باليقين التفصيلي بمقتضى الانصراف كما في تقرير بحث شيخنا المحقق العراقي (قده) .

وأما الاشكال الثالث فقد تقدم الجواب عنه أيضاً، وأنه مع اقتضاء الاستصحاب لعدم فعلية كل من المحتملين لاتصل النوبة الى حكم العقل بنفي الحرج في الفعل والترك ، فان حكمه في أمثال المقام تعليقي .

وقد تحصل: أنه لامانع من جريان الاستصحاب فيما دار أمره بين الوجوب والحرمة . نعم يختص ذلك بالشبهات الموضوعية دون الحكمية ، وذلك لما سيأتي في محله انشاء الله تعالى من عدم جريان استصحاب عدم الجعل، اذ لاشك في انتقاض عدم كل حكم بعد الشرع ولو بمثله .

هذا كله مع وحدة الواقعة، وأما مع تعددها ، فيتفرع على القول بالتخيير عقلا أو شرعا أقوال ثلاثة: التخيير البدوي مطلقاً والاستمراري كذلك ، والتفصيل بين مالو بنى على استمرار ما اختاره ثم بدا له العدول فهو استمراري، وبين القصد الى العدول من أول الامر فبدوي ، وقد وجهه المصنف في حاشية الرسائل بأنه لو لم يكن بانياً على مـا اختاره أولا ولم يبال بالعدول عنه لم يكن مبالياً بمخالفة الواقع تدريجاً ، فهو قاصد للمعصية في واقعتين ، والعقل لايتفاوت عنده في حكمه بقبح المعصية بين الدفعي والتدريجي ، وهذا بخلاف مالو بنى على ما اختاره ثم بدا له العدول، فان المخالفة التدريجية وان تحققت ، الا أنه لاقبح

. . . .

. . . .

فيها لعدم القصد اليها . ثم رده بالنقض بجواز عدول المقلد مع بنائه عليه من أول الامر . وبالحل بما اذا كان الخطاب منجزاً ، ولاتنجزله في المقام .

فالعمدة النظر في أدلة القوانين الاول والثاني . ولم يتعرض المصنف في الكتاب لهذا البحث حتى يظهر نظره الشريف وان أمكن أن ينسب اليه التخيير الاستمراري من كلام له في حاشية الرسائل .

وأما شيخنا الاعظم(قده)ففصل بين مالو كان منشأ الدوران تعارض الخبرين فاختار فيه البدوي أخيراً بعد أن ذكر الاستمراري استناداً الى اطلاق مادل على التخيير ، ثم استشكل فيه بأن ظاهر موضوع الأخبار الدالة عليه هو المتحير ولاتحير مع الاخذ بأحدهما ، وبين مالو كان المنشأ غير تعارض الخبرين فحكم بالاستمراري ، لان الحاكم به هو العقل ولااهمال في حكمه .

وأورد المصنف في بحث التعادل والترجيح من الكتاب وفي حاشيته على الرسائل هنا على كلامه الاول بأن موضوع أخبار التخيير هومن جاءه الخبران المتعارضان، فان أريد بالمتحير هو هذا فلاشك في بقائه بعد الاخذ بأحدهما أيضاً، ومقتضاه الحكم بالتخيير الاستمراري. لبقاءالتحير في الحكم الواقعي على حاله. وان أريد به فاقد الطريق فهو وان لم يصدق على من عمل بأحد الخبرين ، الا أنه لم يؤخذ بهذا العنوان موضوعاً لقوله عليه السلام : « اذن فتخير » ونحوه .

وأورد على كلامه الثاني بأن معنى عدم اهمال حكم العقل هو : أنه اذا أحرز مناط حكمه حكم به واذا لم يحرزه لم يحكم به ، لأنه لايتحير في بقاء ما هو ملاك حكمه ، فانه قد يحكم للعلم بموضوع حكمه ، كما أنه قد يحكم

. . . .

. . . .

به من باب القدر المتيقن ، نظير حكمه بقبح الكذب الضار بالنفس المحترمة وعدم حكمه به عند عدم ترتب ضرر عليه ، وليس ذلك الا لان حكم العقل انما هو من باب القدر المتيقن، لاجتماع خصوصيات في موضوع ،ومع انتفاء بعضها يشك في بقاء ما هو المناط، فينتفي حكمه قطعاً ، وعليه فالعقل وان استقل بالتخيير في الواقعة الاولى ، الا أنه يمكن أن يتحير في بقاء الملاك ولايحكم بشيىء حينئذ وان لم يكن مجال للاستصحاب أيضاً [١] .

ويمكن الجواب عن الاول بأن موضوع أخبار التخيير وان كان «من جاءه الخبران» لكن الملحوظ لباً هو المتحير ولو بمناسبة الحكم والموضوع، اذ من المحتمل قوياً أن تكون الاخبار مسوقة لبيان وظيفة المتحير في الحكم الواقعي لاجل تعارض الخبرين الموجب للحيرة في مقام العمل، وغرض السائل علاج حيرته، ولو لم يكن هذا ظاهر الاخبار فلاأقل من صلاحيته للقرينية ، ومعه لايبقى اطلاق في دليل التخيير بين الخبرين ، بل يصير الموضوع مجملا دائراً بين ما هو مقطوع البقاء وما هو معلوم الارتفاع ، فلايجري استصحاب التخيير.

وعن الثاني بأن ماأورده على الشيخ الاعظم (قده) من عدم انحصار الحكم العقلي بمااذا كان موضوع حكمه معلوماً بالتفصيل كماأفاده المصنف في تنبيهات الاستصحاب وان كان في غاية المتانة كما سنتعرض له في محله ان شاء الله تعالى لجواز حكمه بحسن شيىء أوقبحه من جهة اشتماله على حيثيات وجهات لايمكنه الاحاطة بماهو ملاك ذلك ، الا أنه يحكم بالحسن عند اجتماع الخصوصيات ومع فقد بعضها يشك في موضوع حكمه فلاحكم له قطعاً حينئذ . لكن هذا

---

١) حاشية الرسائل ، ص ١٤١

. . . .

. . . .

الاشكال أجنبي عن مقصود شيخنا الاعظم ، لانـه مع التزامه (قده) باناطة حكم العقل بما كان الملاك مبيناً ومفصلا حكم هنا بالتخيير الاستمراري ، لدعوى أن موضوع حكم العقل بالتخيير في الواقعة الاولى باق مع تمام خصوصياته في الوقائع المتأخرة ، ولازال العقل قاطعاً بالتخيير ، اذ لو كان مناط حكمه قبح الترجيح بلامرجح لم يفرق في ذلك بين الحدوث والبقاء، وما أفاده المصنف من تطرق الاهمال في حكم العقل أيضاً مبني على كون حكمه من باب القدر المتيقن الذي عرفت أنه لاعين ولاأثر له في كلام الشيخ (قده) .

واستدل للتخييـر الاستمراري ـ مضافاً الى ما أفاده الشيخ الاعظم مـن حكم العقـل بالاستمرار ـ باطلاق أدلـة التخيير بنـاء على تنقيح المنـاط ، وباستصحاب التخيير.

وكلاهما ممنوع . أما الاول فبما عرفت آنفاً. وأما الثاني فبما أفاده الشيخ مـن عدم المجال لـه ، لعدم الاهمال في حكم العقل .كما لامجال له ان كان لاستصحاب التخيير الظاهري ، لعدم احراز بقاء الموضوع .

أقول : لامجال لاستصحاب التخيير العقلي حتى مع الغض عماذكره من عدم احراز بقاء موضوعه، وذلك لفقد شرط جريانه وهو كون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً أوموضوعاً لـه ، والمفروض أنه حكم عقلـي ليس مجرى للتعبد الاستصحابي ، فتعليل عدم الجريان بهذا أولى مما أفاده الشيخ .

واستدل للتخييـر البدوي بقاعدة الاحتياط واستصحاب الحكم المختار واستلزام جواز العدول للمخالفة القطعية. ومنع شيخنا الاعظم (قده) الاول لعدم الموضوع وهو الشك ، اذ الحاكم بالتخيير هو العقل الذي لايتحير في حكمه .

وقد عرفت أنه[١]

١) الضمير للشأن ، يعني: قد عرفت في الامر الخامس من مباحث القطع عدم وجوب الموافقة الالتزامية ، حيث قال : « هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عملا يقتضي موافقته التزاماً أولايقتضي . . . الحق هو الثاني » وغرضه من هذا الكلام هنا بيان توهم وجود مانع عقلي عن جريان أصالة الحل في دوران الامر بين المحذورين .

توضيح التوهم : أن العقل كما يستقل بوجوب اطاعة الشارع عملا كذلك يحكم بوجوب اطاعته التزاماً بمعنى لزوم التدين والالتزام القلبي بأحكامه ،

والثاني بمحكوميته باستصحاب التخيير . لكنه لايخلو من مسامحة ، اذ يعتبر في حكومة الاصل السببي على المسببي أن يكون التسبب شرعياً كما في المثال المعروف أعني غسل الثوب المتنجس بالماء المستصحب الطهارة، ومن المعلوم أن ارتفاع الحكم المختار باستصحاب التخيير عقلي لاشرعي. وعليه فلابد في المنع عن استصحاب الحكم المختار من التماس وجه آخر.

وأما المخالفة العملية القطعية فالظاهر ترتبها على التخيير الاستمراري ، لتولد علمين اجماليين آخرين أحدهما العلم الاجمالي بوجوب أحد الفعلين ، والاخر العلم الاجمالي بحرمة أحدهما ، وامتثال هذين العلمين مستحيل ، لان الجمع بين الفعلين والتركين معاً متعذر، فيسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة الى الموافقة القطعية ، الا أنهما باقيان بالنسبة الى المخالفة القطعية ، لامكان مخالفة العلمين بالفعل في كل من الواقعتين أو الترك كذلك ، فيتعين الموافقة الاحتمالية بالفعل مرة والترك أخرى حذراً من القطع بالمخالفة . ومنه يظهر أن ما في بعض الحواشي من أنه لاعبرة بهذا العلم لانه منتزع من العلوم الاجمالية لايخلو من خفاء ، لوضوح الفرق بين الانتزاع والتولد .

. . . .

ويحرم الالتزام بمايخالف الحكم الشرعي، ومن المعلوم أن علم المكلف بعدم خلو الواقع عن أحد الحكمين الالزاميين ينافي البناء على اباحة كل من الفعل والترك ظاهراً، لاقتضاء هذه الاباحة الظاهرية جواز الالتزام بخلاف ما هو معلوم عنده من الحكم الواقعي الدائر بين الوجوب والحرمة، وقد عرفت أن هذا مما يمنع عنه العقل، فلاتجري أصالة الحل في المقام.

وقد أجاب المصنف (قده) عن هذا التوهم بوجهين: أحدهما: أن وجوب اطاعة أوامر الشارع ونواهيه عملا مما لاريب في استقلال العقل به، وأما وجوب موافقتهما التزاماً بعقد القلب عليها حتى يكون لكل حكم نحوان من الاطاعة، فلادليل عليه، فتكون هذه الاطاعة الاعتقادية من آداب العبودية لامن وظائفها، لان العقل الحاكم بلزوم الامتثال العملي ـ لاجل تحصيل غرض المولى المترتب على بعثه وزجره حذراً عن عصيانه المستتبع لعقوبته ـ لايحكم بلزوم الموافقة الالتزامية، وعليه فلادلالة من العقل على وجوبها. وأما النقل فليس فيه أيضاً ما يقتضي ذلك بالطلب المولوي اللزومي، اذ لو كان دليل في البين لكان اما نفس أدلة التكاليف مثل «أقيموا الصلاة» واما ماورد من وجوب التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله. وشيء منهما لايصلح لاثبات ذلك كما تقدم بيانه في الجزء الرابع من هذا الشرح.

مضافاً الى أنه لودل دليل من الشرع على وجوب الموافقة الالتزامية لكان مانعاً شرعياً عن شمول أصالة الحل للمقام لاعقلياً كما هو مفروض الكلام، كما يظهر من كلام شيخنا الاعظم أنه لوثبت وجوب الالتزام شرعاً لكان مانعاً شرعياً حيث قال: «وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتى مع الجهل التفصيلي».

الوجه الثاني: أنه ـ بناء على تسليم وجوب الموافقة الالتزامية ـ لامنافاة

لايجب[١] موافقة الاحكام التزاماً ولـو وجب[٢] (*) لكان الالتزام اجمالا بما هو الواقع معه[٣] ممكناً .

بينه وبين جريان أصالة الحل، لامكان الانقياد القلبي الاجمالي بأن يلتزم اجمالا بالحكم الواقعي على ما هو عليه وان لم يعلم بشخصه فعلا ، فالامتثال القلبي هنا نظير ماتقدم في خاتمة دليل الانسداد من عقد القلب على بعض الامور الاعتقادية مع عدم العلم بتفاصيلها كخصوصيات البرزخ مثلا ، فهنا يتدين المكلف بما هو الواقع سواء أكان وجوباً أم حرمة .

فالمتحصل : أن وجوب موافقة الاحكام التزاماً لايمنع من جريان أصالة الحل في مسألة الدوران بين المحذورين .

١) هذا اشارة الى الوجه الاول من الجواب عن توهم وجود المانع العقلي عن جريان أصالة الحل في دوران الامر بين المحذورين ، وقد تقدم توضيحه بقولنا : «أحدهما أن وجوب اطاعة ... الخ» .

٢) الاولى «وجبت» وهذا اشارة الى الوجه الثاني من الجواب عن التوهم المذكور، وقد تقدم توضيحه أيضاً بقولنا: «الوجه الثاني....» وقد تعرض شيخنا الاعظم لتوهم المانع العقلي وأجاب عنه بنحو هذا الوجه الثاني، قال (قده) : «وأما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ففيها ... الى أن قال : وان أريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للحكم ، فان علم تفصيلا وجب التدين به كذلك ، وان علم اجمالا وجب التدين به على ماهو عليه في الواقع، ولاينافي ذلك التدين الحكم باباحته ظاهراً . . .» .

٣) أي : مع الشمول ، يعني : أن الالتزام بالحكم الواقعي على اجماله

(*) بل يمكن أن يقال: بعدم مانعية وجوب الموافقة الالتزامية عن شمول

والالتزام التفصيلي(١) بأحدهما

مع شمول دليل أصالة الحل للمورد ممكن، وقدصرح به أيضاً في الامر الخامس من مباحث القطع عند بيان عدم الملازمة بين الموافقتين العملية والالتزامية، قال: «ثم لايذهب عليك أنه على تقديرلزوم الموافقة الالتزامية وكان المكلف متمكناً منها يجب ولوفيمالايجب عليه الموافقة القطعية عملا، ولايحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً، لامتناعهما كما اذا علم اجمالا بوجوب شيء أوحرمته، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً».

١) اشارة الى ما ربمايتوهم من عدم صحة الوجه الثاني، توضيح التوهم: أنه ـ مع تسليم وجوب الموافقة الالتزامية ـ لايكون الالتزام بالواقع على ماهو عليه كافياً في امتثال هذا الحكم ـ أعني وجوب الموافقة الالتزامية ـ بل يجب الالتزام التفصيلي بالوجوب فقط أو بالحرمة كذلك، ضرورة أن متعلق لزوم الموافقة الالتزامية هو الحكم بعنوانه الخاص من الايجاب أو التحريم، وليس المطلوب نفس الواقع على ماهو عليه حتى تكفي الاشارة الاجمالية اليه، ومن المعلوم استقلال العقل بلزوم اطاعة كل حكم بما يوجب القطع بفراغ الذمة عنه، ومع تعذر ذلك تصل النوبة الى الموافقة الاحتمالية، وفي المقام حيث دار الامر بين الوجوب والحرمة فقد تعذرت موافقته القطعية الالتزامية كتعذر موافقته القطعية العملية وتعينت موافقته الاحتمالية، وهي الالتزام بخصوص

أصالة الحل للمقام بناء على ماالتزموا به من عدم وصول الحكم الواقعي الى مرتبة الفعلية وكون الظاهري فعلياً، اذ مع عدم التنافي بين نفس الحكمين لتعدد المرتبة لامنافاة بين الالتزامين أيضاً، وأما المعلوم بالتفصيل وهو الالزام المردد بين الوجوب والحرمة فلامعنى لوجوب الالتزام به مع عدم فعلية نوعه المستلزم لعدم فعلية الجنس أيضاً.

لولم يكن تشريعاً محرماً [١] لما نهض على وجوبه [٢] دليل قطعاً .

الوجوب أو الحرمة لكونها ممكنة، ولا تصل النوبة الى الالتزام الاجمالي بالواقع حتى لايكون منافياً للالتزام بالاباحة الظاهرية والبناء عليها .

وقد دفع المصنف هذا التوهم أيضاً بوجهين: الاول: أن الالتزام بأحدهما المعين مع فرض عدم العلم به تشريع محرم، اذ كيف يتمشى منه الالتزام الجدي بحكم خاص من قبله تعالى مع عدم احرازه الاعلى نحو التشريع، مثلا لو التزم بالوجوب معيناً مع فرض احتمال حرمته كان تشريعاً وان كان الحكم الواقعي هو الوجوب، اذ مع احتمال الحرمة لاعلم له بالوجوب حتى يلتزم به، فلو التزم به كان افتراء منه، لانه التزام بما لا علم له به ، ومن المعلوم أن مفسدة التشريع لولم تكن أعظم من مصلحة وجوب الالتزام فلاأقل من مساواتها لها وتتزاحمان ، فلايبقى ملاك للقول بوجوب الموافقة الالتزامية التفصيلية .

الثاني : أنه ـ مع الغض عن محذور لزوم التشريع فيما اذا التزم بأحدهما معيناً ـ لادليل على وجوب هذا الالتزام التفصيلي مطلقاً حتى فيما تمكن المكلف منه ، لابتنائه على مقدمة وهي كون متعلق وجوب الموافقة الالتزامية خصوص العناوين الخاصة من الايجاب والتحريم، وعدم كفاية الالتزام بما هو الواقع . ولكن هذه المقدمة ممنوعة ، لعدم مساعدة دليل عليها .

١) هذا اشارة الى الوجه الاول من وجهي الجواب عن التوهم ، وقد تقدم توضيحه ، وضمير « أحدهما » راجع الى الوجوب والحرمة .

٢) هذا اشارة الى الوجه الثاني ، وقد تقدم توضيحه أيضاً ، والاولى سوق العبارة هكذا : « لم ينهض على وجوبه دليل أيضاً » وببطلان الالتزام التفصيلي ظهر بطلان القول بلزوم البناء على الحرمة أو الوجوب وترتيب آثار ما اختاره وهو الوجه الثالث من الوجوه بل الاقوال الخمسة المتقدمة .

وقياسه[١] بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة والاخر

١) هذه العبارة الوجيزة تضمنت أموراً : أحدها : الاستدلال على القول الثالث وهو التخيير الشرعي في دوران الامربين المحذورين بمقايسة المقام بالخبرين المتعارضين الدالين على الوجوب والحرمة . ويمكن تقريب هذه المقايسة بوجوه :

الاول : أن رعاية الحكم الظاهري الاصولي وهو حجية كل واحد من الخبرين بعد وضوح عدم امكانها لاجل التعارض أوجبت حكم الشارع بلزوم الاخذ بواحد منهما تخييراً ، ومن المعلوم أن الحكم الواقعي أولى بالرعاية ، فلابد من البناء على الوجوب أوالحرمة بالاولوية القطعية ، لاطرحهما والقول بالاباحة الظاهرية، فتختص قاعدة الحل بالشبهات البدوية، ولاتشمل شيئاً من صور الدوران بين المحذورين سواء كان منشأ الدوران الخبرين المتعارضين أم غيرهما .

الثاني: توافقهما على نفي الثالث بالدلالة الالتزامية، فان الخبرين المتعارضين يدلان التزاماً على نفي الحكم الثالث ، والعالم بالالزام الجامع بين الوجوب والحرمة يعلم وجداناً بنفي الحكم الثالث ، اذ المفروض دوران الحكم الواقعي بين الوجوب والحرمة ، ومعه كيف يمكن الالتزام بالاباحة الظاهرية ، بل لابد من الحكم بالتخيير بالاولوية القطعية . وهذا الاحتمال هو ظاهر كلام المحقق الاشتياني (قده) عند بيان تنقيح المناط الموجود في عبارة شيخنا الاعظم في تقرير القياس .

الثالث : كون المناط في التخيير بين الخبرين المتعارضين احداثهما احتمال الوجوب والحرمة ، ولتعذر مراعاة كلاالاحتمالين حكم الشارع بالتخيير بينهما وعدم جواز ابداع قول ثالث ، وهذا المناط بعينه موجود في الدوران

. . . .

بين المحذورين ، فيتعين الاخذبأحد الاحتمالين لاالقول بالاباحة الظاهرية(*).

الرابع : كون المناط في التخيير بين الخبرين اهتمام الشارع بالعمل بالاحكام الشرعية وعدم اهمالها ، ومن المعلوم أن المقام أولى بالرعاية من الخبرين ، للعلم هنا بعدم خلو الواقع عن الوجوب أو الحرمة . وهذا بخلاف الخبرين ، لاحتمال كذبهما وكون الحكم الواقعي غير مؤداهما .

هذا ما يمكن أن يقال في تقريب المقايسة من ناحية وحدة المناط في بعضها والاولوية في بعضها الاخر .

ثانيها : جواب المصنف (قده) عن هذه المقايسة بأنها مع الفارق، اذ ليس الملاك فيهما واحداً ، توضيحه : أن الاخبار اما أن تكون حجة من باب السببية واما من باب الطريقية ، فعلى الاول يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعدة ، لفرض حدوث مصلحة ملزمة في المؤدى بسبب قيام خبر على

(*) لكن الظاهر عدم كون المناط في القياس هذا الاحتمال ، ضرورة أنه التزم في التعادل والترجيح بحجية المتعارضين في نفي الثالث بالدلالة الالتزامية، ولو كان القياس لهذه الجهة لزم كون الحجة العقلية - وهي العلم بالالزام في المقام - أسوء حالا من الحجة التعبدية النافية للثالث، اذ المفروض أنه (قده) أجرى قاعدة الحل في المقام، فيتعين أن يكون الوجه في القياس بعض الاحتمالات الاخرى ويستفاد من كلامه في حاشية الرسائل وجه آخر غير ما تقدم في التوضيح ، قال : «ولا وجه لاستفادة التخيير من فحوى أخبار التخيير، لقوة احتمال أن يكون ذلك فيها لاجل الانقياد والتسليم بكل ماينسب اليهم عليهم السلام كما في بعض أخباره بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك ، لا لمجرد احتمال كل للواقع من دون علم به بينهما ليكون فحواه مقتضياً لذلك في احتمالين علم به بينهما» .

• • • • • • • • • • • • • • • •

الوجوب، وحدوث مفسدة ملزمة فيه بقيام خبر آخر على حرمة نفس ذلك المتعلق ولما كان كل منهما مستجمعاً لشرائط الحجية وجب العمل بكل منهما ، لكن استيفاء المصلحة والاحتراز عن المفسدة غير مقدور من جهة وحدة المتعلق ، فيقع التزاحم بين تكليفين تتعذر موافقتهما، ويستقل العقل بالتخيير حينئذ مع التكافؤ ، لما قرر في محله من أن التزاحم المأموري يوجب صرف القدرة في الاهم ان كان ، والا فالتخيير كما في انقاذ غريقين مؤمنين ، وليس مناط التخيير ـ وهو الحجية ـ في الاحتمالين المتعارضين موجوداً حتى يحكم بالتخيير فيهما أيضاً ، اذ ليس في احتمالي الوجوب والحرمة صفة الكشف والطريقية حتى يصح قياسهما بتعارض الحجتين وهما الخبران المتعارضان، وعليه فتزاحم الاحتمالين ليس كتزاحم الخبرين على السببية .

وعلى الثاني ـ وهو حجية الاخبار على الطريقية ـ فالقياس مع الفارق أيضاً، ضرورة أن مقتضى القاعدة الاولية في تعارض الطرق وان كان هو التساقط لا التخيير ، الا أنه لما كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية ولمناط الطريقية ـ من الكشف نوعاً عن الواقع واحتمال الاصابة في خصوص كل واحد من المتعارضين ـ ولم يمكن الجمع بينهما في الحجية الفعلية لمكان التعارض، فقد جعل الشارع أحدهما حجة تخييراً مع التكافؤ وتعييناً مع المزية. وهذا بخلاف المقام اذ ليس في شيء من الاحتمالين اقتضاء الحجية كالخبرين حتى يجري حديث التخيير بين الخبرين في الاحتمالين المتعارضين، فلا مانع من طرح كلا الاحتمالين واجراء الاباحة الظاهرية .

نعم بناء على الاحتمال الثالث في وجه المقايسة ـ وهو كون الملاك في حكم الشارع بالتخيير بين الخبرين احداثهما احتمال الوجوب والحرمة لا السببية

ولاغلبة الاصابة نوعاً ـ يصح القياس المذكور، واللازم حينئذ البناء على خصوص احتمال الحرمة أوخصوص احتمال الوجوب، اذ موضوع حكم الشارع بالتخيير حينئذ انما هو احتمال الوجوب والحرمة سواءكان منشؤهما الخبرين أم غيرهما ولا خصوصية للخبرين . لكن أصل هذه الاستفادة في غير محلها ، لظهور كل عنوان يقع في حيز الخطاب في الموضوعية لا المشيرية ، ومن المعلوم أن ظاهر الاخبار العلاجية هو كون موضوع التخيير الخبرين من حيث هما خبران متعارضان لامن حيث احداثهما احتمال الوجوب والحرمة حتى يسري الحكم بالتخيير منهما الى كل ما يحدث احتمال الوجوب والحرمة كالمقام .

ثالثها : أنه قد ظهر من بطلان التخيير هنـا ـ لفساد المقايسة المزبورة ـ عدم مانع عقلا ولاشرعاً من شمول حديث «كل شيىء لك حلال » للمقام كمـا أفاده المصنف قبل ذلك ، نعم لوتم قياس مسألة الدوران بين المحذورين بباب الخبرين المتعارضين الدالين على الوجوب والحرمة لكان حكم الشارع بالتخيير مانعاً عن اجراء أصالة الحـل ودليلا للوجه الثالث في المسألة وهـو التخيير الشرعي بين الاحتمالين .

لكن قد عرفت بطلان القياس وعدم مانع من شمول حديث «كل شيىء لك حلال » للمقام ، هذا .

ثم ان مـا أورده المصنف من القياس والجواب عنه مذكور فـي كلمات شيخنا الاعظم (قده) فانه ـ بعد أن حكم بعدم كون وجوب الالتزام حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع بحيث يجب مراعاته حتى مع الجهل التفصيلي به ـ فرع عليه هذه المقايسة وقال: « ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية ... الخ » ثم أجاب عنه ، الا أنه اقتصر في ابطال القياس بما

على الوجوب باطل[١] (*) ، فان[٢] التخيير بينهما على تقدير كون الاخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة ، ومن[٣] جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين(*) ، وعلى[٤] تقدير أنها من باب الطريقية ، فانه[٥] وان كان على خلاف القاعدة[٦] ، الا أن أحدهما

تقتضيه القاعدة بناء على السببية في حجية الاخبار، ولم يتعرض لحال القياس بناء على الطريقية فيها ، فلاحظ .

١) خبر « وقياسه » وجواب عنه، وقد عرفته مفصلا بقولنا: « وتوضيحه أن الاخبار اما أن تكون حجة ... الخ » .

٢) تعليل للبطلان ، وضمير « بينهما » راجع الى الخبرين المتعارضين ، وقد تقدم توضيحه بقولنا : « فعلى الاول يكون التخيير بين الخبرين ... » .

٣) عطف تفسيري للقاعدة ، و« يكون » خبر « فان التخيير » .

٤) عطف على « على تقدير كون » وضمير « أنها » راجع الى الحجية المستفادة من العبارة ، وقد عرفت توضيح الجواب على هذا التقدير بقولنا : « وعلى الثاني وهو حجية الاخبار على الطريقية ... » .

٥) يعني : فان التخيير ، والاولى تبديله بـ « فهو على خلاف ... » .

٦) لاقتضاء القاعدة الاولية في تعارض الطرق للتساقط ، فالتخيير بين الخبرين تعبد شرعي على خلاف القاعدة .

(*) الاولى أن يقال: «بين الواجب والحرام المتزاحمين » أو يقال: «ومن قبيل التخيير بين الواجبين المتزاحمين» ولايخفى أن قياس المقام بباب التزاحم المأموري الذي هو عجز المكلف عن امتثال حكمين فعليين مع الفارق، بل ينطبق عليه ضابط التعارض الراجع الى عجز المولى عن تشريع حكمين لمتعلق واحد، توضيحه : أنه بناء على السببية يكون قيام خبر الوجوب موجباً لحدوث مصلحة

تعييناً[١] أو تخييراً ــ حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقية من[٢] احتمال الاصابة مع اجتماع سائر الشرائط ــ جعل[٣] [صار] حجة في هذه الصورة[٤] بأدلة الترجيح تعييناً[٥] أو التخيير تخييراً ، وأين

١) أي : أحد الخبرين تعييناً في صورة وجود المرجح كموافقة الكتاب ومخالفة العامة وغيرهما ، وتخييراً مع عدمه .

٢) بيان للموصول في « لما » واسم « كان » ضمير راجع الى أحدهما .

٣) بصيغة المجهول ، والضمير المستتر فيه النائب عن الفاعل راجع الى «أحدهما » وهو جواب « حيث » المفيد للشرط ، وجملة الشرط والجواب خبر « ان أحدهما » .

٤) أي : في صورة التعارض بناء على الطريقية .

٥) مع المزية ، والتخيير مع عدمها، و« بأدلة » متعلق بـ « جعل حجة» .

لازمة الاستيفاء في الفعل ، وقيام خبر الحرمة مقتضياً لحدوث مفسدة ملزمة في الفعل أيضاً ، ومن المعلوم أن كل واحد من الملاكين يدعو الشارع الى جعل الحكم على طبق مايقتضيه، وحيث كان متعلق الحكمين واحداً امتنع جعلهما معاً بـل لابد من الكسر والانكسار وملاحظة أهم الملاكين ان كان وانشاء الحكم على طبقه .

وهذا بخلاف باب التزاحم المتقوم بتعدد المبادىء والأغراض والخطابات ولاتمانع بينها في مرحلة الجعل أصلا ، وانما حصل التمانع في مقام الامتثال من باب الاتفاق، لعجزه عن انقاذ الغريقين معاً أو اطاعة خطاب «أنقذ» و«لاتغصب» مثلا، فيلزم العقل بمراعاة الأهم ان كان والا فيحكم بالتخيير.

وعليه ، فالظاهر اندراج تعارض الخبرين مطلقاً ـ حتى بناء على السببية ـ مع وحدة المتعلق في باب التعارض وأجنبيته عن باب التزاحم .

ذلك[١] مما اذا لم يكن المطلوب الا الاخذ بخصوص ما صدر واقعاً، وهو[٢] حاصل ، والاخذ بخصوص أحدهما ربمـا لايكون اليه[٣] بموصل .

نعم[٤] لو كان التخيير بين الخبرين لاجل ابدائهما احتمال الوجوب

---

١) أي : وأين حجية أحدهما تعييناً أو تخييراً مما ... يعني : أن ما تقدم من حجية أحد الخبرين تعييناً أو تخييراً مغاير لما اذا لم يكـن المطلوب الا الالتزام بما هو حكم الله واقعاً، فان الالتزام به على ما هو عليه ممكن، بخلاف الخبرين.

٢) الضمير راجع الى الاخذ ،ويحتمل فيه أمران، أحدهما الالتزام الاجمالي بخصوص ما صدر واقعاً ، وليس غرضه الالتزام التفصيلي بالواقع ، لتعذره مع الجهل بخصوصية الالزام ، مضافاً الى منافاته لقـوله : « والاخذ بخصوص » اذ مع احتمال المخالفة كيف يجزم بأن ما التزم به هو الواقع .

ثانيهما : أن يراد بالاخذ العمل كما هو المطلوب في حجية أحد الخبرين فيكون المراد أن العمـل بالواقع حاصل ، لكن بالقدر الممكن وهو الموافقة الاحتمالية .

٣) أي: الى خصوص ماصدر واقعاً، يعني: ربما لايكون الاخذ بخصوص أحدهما موصلا الى الحكم الواقعي ،لاحتمال كون الواقع غير ما أخذ به ،فكيف يتعين على المكلف الاخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً .

٤) استدراك على قوله : « وقياسه باطل » وغرضه تصحيح القياس بعـدم الفارق بين المقام وبين الخبرين المتعارضين، بتقريب: أن مناط وجوب الاخذ بأحد الخبرين المتعارضين انما هو ابداؤهما احتمال الوجوب والحرمة دون غيره من السببية أو مناط الطريقية، ومن المعلوم أن هذا الاحتمال موجود في المقام،فلابد من التخيير،ويبطل القول بالاباحة، وقد تقدم توضيح هذا الاستدراك بقولنا: نعم بناء

والحرمة واحداثهما(١) الترديد بينهما لكان القياس في محله، لدلالة(٢)

على الاحتمال الثالث في وجه المقايسة .. الخ (*) .

١) عطف تفسير لـ « ابدائهما » وضميرا « ابدائهما ، احداثهما » راجعان الى الخبرين، وضمير« بينهما » راجع الى الوجوب والحرمة .

٢) تعليل لصحة القياس ، و« لكان » جواب « لو كان » .

(*) ويحتمل أن يكون الغرض من بيان المقايسة وجوابها تتميم الكلام في وجوب الموافقة الالتزامية باثبات وجوبها الشرعي من جهة هذه المقايسة ببيان : أنه يجب الالتزام شرعاً بالحكم الواقعي بعنوانه من الوجوب أو الحرمة فان كان ما في صقع الواقع هو الوجوب وجب شرعاً الالتزام به والبناء القلبي عليه ، وان كان هو الحرمة وجب شرعاً الالتزام بها ، وحيث تتعذر الموافقة القطعية للالتزام الواجب وجبت موافقته الاحتمالية وهي تتحقق بالالتزام بأحد المحتملين .

وأجاب عنه المحقق الاصفهاني (قده) بـأن أصل الالتزام الجدي بشيء سنخ مقولة لاتتعلق الابما علم، والمعلوم هنا ليس الا الالزام، وهو ممالم يتعلق به وجوب الموافقة الالتزامية، وانما يتعلق بعنوان الوجوب أو الحرمة المجهولين.

أقول : يمكن أن يقال: ان غرض المصنف من بيان القياس ليس ماذكر، ضرورة أن وجوب الموافقة الالتزامية على تقدير القول به انما هو عقلي عند المصنف لاشرعي . ولوسلم ارادة اثباته شرعاً ـ ولو تنزلا ـ فاثباته بهذا القياس غير ممكن ، لالما ذكره المحقق المتقدم في الجواب ، بل لان التخيير الثابت بين الخبرين ليس الا في العمل، يعني: أن مفاد قوله عليه السلام في بعض أخبار التخيير : « بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك » هو الاستناد الى أحدهما في مرحلة العمل أي جعله حجة بينه وبين ربه والافتاء على طبقه وأن

الدليل على(١) التخيير بينهما على التخييرها هنا(*) ، فتأمل جيداً(٢).

---

١) متعلق بـ « دليل » و«على التخيير » متعلق بـ « دلالة » يعني : أن نفس الاخبار العلاجية الدالة على التخييربين الخبرين المتعارضين تدل أيضاً على التخيير في المقام بناء على كون التخييربين الخبرين لاجل ابدائهما الاحتمال، لوجود الترديد والاحتمال هنا أيضاً .

٢) لعله اشارة الى أنه لامجال لاستفادة كون المناط في الحكم بالتخيير في تعارض الخبرين هو ابداء الاحتمال حتى يحكم به فيما نحن فيه لهذا المناط. وجه عدم المجال: أن من الواضح وجوب الاخذ بخصوص مضمون أحد الخبرين المتعارضين وان احتمل كون الحكم الواقعي غيرهما، كما اذا دل أحد الخبرين على الوجوب والاخر على الحرمة واحتمل الكراهة ، فانه لايجوز الاعتناء بها ، بل لابد من الالتزام بمضمون أحد الخبرين ، هذا .

مضافاً الى أنه لو كان المناط ابداء الاحتمال لزم لغوية الشرائط المعتبرة في حجية الخبرين ومراعاة قواعد التعارض بين كل خبرين متعارضين يوجبان الاحتمال وان كانا فاقدين لشرائط الحجية، وهو كماترى .

وقد تحصل: أن القول الثالث وهو التخيير الشرعي بين الاحتمالين لادليل عليه، فلامانع من شمول أصالة الحل للمقام .

مضمونه حكم الله تعالى، ولايستشم منه وجوب الموافقة الالتزامية حتى يتعدى من الخبرين الى مطلق صور الدوران ، فتأمل في العبارة .

(*) وهنا احتمال ثالث في باب جعل الطرق أفاده المصنف في حاشية الرسائل ، وهو كون الاخبار حجة على الطريقية في غير صورة التعارض ،وأما فيها فتكون حجيتها على السببية ، لوجود المصلحة في العمل بخبر العادل مع الغض عن جهة الكشف عن الواقع ، وربما يستفاد هذا من قوله عليه السلام :

ولامجال هاهنا(١) لقاعدة قبح العقاب

١) أي : في الدوران بين المحذورين ، وغرضه من هذا الكلام الاشارة الى دليل القول الاول في مسألة الدوران ـ وهو جريان البراءة الشرعية والعقلية ـ ورده ، وقوله : « لقاعدة قبح العقاب بلابيان » اشارة الى الجزء الثاني منه وهو جريان البراءة العقلية، وقد عرفت تقريبه عند بيان الاقوال وأدلتها بقولنا « أما العقلية فلتحقق موضوعها وهو عدم البيان ... الخ » وقوله : «فانه لاقصور فيه ... الخ » رد عليه ، وتوضيح ما أفاده فيه : أن تنجز التكليف ـ المصحح للعقوبة على مخالفته ـ يتقوم بأمرين: أحدهما وجود البيان على الحكم الشرعي ولو كان اجمالياً ، وثانيهما قدرة المكلف على الموافقة القطعية سواء كانت تفصيلية أم اجمالية كالصلاة الى أربع جهات ، وبانتفاء أحد الامرين وان كان ينتفي التنجز ، ومقتضى انتفائه جريان قاعدة القبح ، الا أن القاعدة مع ذلك أيضاً لاتجري هنا، لالعدم البيان اذ البيان موجود ،لفرض العلم بالتكليف ولو اجمالا وهو مطلق الالزام، ولذا يكون منجزاً اذا تعلق بأمرين كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وحرمة شرب التتن ، فان الاحتياط حينئذ بفعل الدعاء وترك الشرب لازم، بل عدم جريانها انما هو لعدم التمكن من الامتثال القطعي مع وحدة المتعلق بالاحتياط بالجمع بين التكليفين ، لامتناع الجمع بين الفعل والترك ضرورة أنهما نقيضان، كعدم التمكن من المخالفة القطعية لاستحالة ارتفاع النقيضين

«بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك » وكان سيدنا الأستاذ (قده) يميل الى هذا المعنى ، من جهة أن المناط في الطريقية حيث كان هو الوثوق بالصدور وقدار تفع بالتعارض فلابد أن يكون العمل بواحد منهما لمصلحة أخرى غير ما تقتضيه أدلة حجية الخبر على الطريقية المحضة . وسيأتي تفصيل الكلام في باب التعادل والترجيح انشاءالله تعالى .

بلابيان (*) فانه[1] لاقصور فيه هاهنا ، وانما يكون عـدم تنجز

والافالبيان وهـو العلم بلزوم الفعل أوالترك موجود ، لكن لمـا كان متعلقهما واحداً لم يؤثر العلم المذكور في نظر العقل ، فيسقط عن المنجزية ، بخلاف ما اذا تعدد المتعلق كما عرفت . كما لايكفي العلم بنوع التكليف مع وحدة المتعلق، كما اذاعلم اجمالابوجوب الجلوس في يوم الجمعة مثلااما في هذا المسجد أوذاك المسجد ، فانه لامعنى لتنجيز المتعلق ، مع أن المعلوم هو النوع أعني الوجوب لاجنس التكليف . فالعبرة بتعدد المتعلق لابكون التكليف المعلـوم اجمالا جنساً أونوعاً .

والحاصل : أن قبح العقاب في المقام مسلم ، لكنه ليس لاجل عدم البيان بل لعدم قدرة المكلف على الامتثال القطعي ، فلامجال لتطبيق قاعدة القبح هنا لوضوح تحقق البيان الرافع لموضوع القاعدة بسبب العلم بأصل الالزام ولو مع الجهل بنوعه ، فان العلم بجنس التكليف كاف فـي البيانية ، ولذا يجب الاحتياط اذا تمكن منه كما في تعدد المتعلق .

وبالجملة : فلامجال عند دوران الامر بين المحذورين لجريان قاعدة القبح، لوجود البيان الأجمالي وهو العلم بأصل الالزام وهو كاف في المنع عن جريانها. نعم انما يصلح للمنع عن استحقاق العقاب عـدم قدرة المكلف على الامتثال والموافقة القطعية كما تقدم توضيحه .

١) الضمير للشأن، يعني: لاقصور في البيان في دوران الامر بين المحذورين والمراد بالبيان هو العلم بأصل الالزام ، ويمكن أن يكون ضميرا « فانه ، فيه»

(*) بل لها مجال ، لان العلم بالالزام ان كان بياناً رافعاً لموضوع القاعدة كان اللازم عدم جريان حديث الحل لنفي كل من الخصوصيتين المشكوكتين لفرض العلم بالالزام هنا. وان لم يكن بياناً كذلك تعين جريان القاعدة، لوجود

. . . .

راجعين الى البيان .

المقتضي وعدم المانع ، ضرورة أن التنجز كما أفاده المصنف قدس سره في حاشية الرسائل وان كان متقوماً بأمرين أحدهما البيان والاخر القدرة على الامتثال ، ولادخل لكل منهما بالاخر ، والعلم بالالزام بيان على التكليف مع تعدد متعلقه ، الا أن المراد به في القاعدة بقرينة حكم العقل بقبح العقوبة ليس هو العلم الكاشف عن معلومه فحسب وان لم يكن متمكناً من الموافقة والمخالفة بل المراد به هو البيان المنجز الصالح للبعث والزجر ، لان المصحح للعقوبة ليس هو البيان المجرد عن صلاحية التحريك ، بل ما يمكن أن يصير داعياً ومحركاً للمكلف ، وحيث لاقدرة له هنا على الامتثال والعصيان القطعيين فلامحالة يكون موضوع قاعدة القبح محققاً .

ولايقاس عدم القدرة هنا بعدمها في باب التزاحم كانقاذ الغريقين حتى يتوهم جريان قاعدة قبح العقاب بلابيان هناك، وذلك لان عدم القدرة هنا ناش عن قصور في البيان يسقطه عن صلاحية التحريك، بخلافه هناك، فان عدم القدرة فيه تكويني بعد تمامية الخطابين ، فلابد فيه من مراعاة قواعد التزاحم .

وعليه فما في المتن وحاشية بعض المدققين من التفكيك بين البيان والتمكن المقومين للتنجز وان كان متيناً في نفسه ، الا أنه لايمنع من جريان قاعدة القبح هنا، لما عرفت من أن البيان المأخوذ عدمه في القاعدة ليس الاخصوص المنجز لامطلق البيان . ويشهد له أن الغاية في حديث الحل عقلية بمعنى المنجز لامطلق العلم وان لم يكن مصححاً للعقوبة على المخالفة .

فما قيل أويمكن أن يقال في الفرق بين البراءة الشرعية والعقلية : «من أن الحاكم باستحقاق الثواب والعقاب على الطاعة والعصيان لما كان هو العقل

التكليف لعدم (١) التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها (٢)، والموافقة الاحتمالية (٣) حاصلة

---

١) خبر « وانما يكون » .

٢) الظاهر رجوع الضمير الى « القطعية » لكنه فاسد لفظاً ومعنى . أما لفظاً فلان « القطعية » صفة للمخالفة ، ولازم العبارة حينئذ اضافة الموصوف الى ضمير صفته ، وهو فاسد، فلاتقول مثلا : «أسهرني المرض الشديد وألمه» بارجاع الضمير الى الشديد ، بل تقول : « والالم الشديد » أو « المرض والالم الشديدان ». وأما معنى فلان المقصود أن المانع عن تنجز التكليف هو عدم التمكن من الموافقة القطعية كعدم القدرة على المخالفة القطعية ، وعبارة المتن لو تركت بحالها تكون هكذا : «كمخالفة القطعية » وهذا فاسد أيضاً ، فالصواب سوق العبارة هكذا : « كالمخالفة القطعية » أو : « لعدم التمكن من القطع بالموافقة والمخالفة » والامر سهل بعد وضوح المطلب .

٣) يعني : أن كلامن الموافقة والمخالفة الاحتماليتين حاصل قطعاً سواء

فيكفي كون العلم بالجامع مصححاً للمؤاخذة ، والعذر عن الموافقة القطعية حينئذ هو العجز عنها لاقاعدةالقبح ، فلاتجري القاعدة حينئذ ، لوصول الالزام الى المكلف.وهذا بخلاف البراءة الشرعية، حيث ان المرفوعهو الخصوصية المشكوكة، اذ مايكون أمروضعه ورفعه بيد الشارع هوالنوع الخاص لاالجنس فتجري أدلة البراءة الشرعية دون العقلية » لايخلو من الغموض، لما عرفت آنفاً من أن العجز عنالموافقة القطعية انما نشأ من قصور الخطاب عن التحريك، اذ لو كان أحدالنوعين من الوجوبوالحرمة معلوماً تفصيلا كان امتثاله القطعي ممكناً قطعاً. وعليه فمقتضى ما ذكرنا عدم الفرق فيجريان البراءة بين الشرعية والعقلية فيما دار أمره بين المحذورين ، فافهم .

لامحالة [1] كما لايخفى .

ثم ان مورد هذه الوجوة [2] وان كان ما اذا لم يكن واحدمن

جرت قاعدة القبح أم لا .

١) لعدم خلو المكلف تكويناً من الفعل أو الترك .

٢) أي : الوجوه الخمسة المتقدمة في الدوران بين الوجوب والحرمة ، وغرضه من هذا الكلام التعريض بما أفاده شيخنا الاعظم (قده) فانه بعد أن بين وجوهاً ثلاثة في المسألة قال : «ومحل هذه الوجوه مالو كان كل من الوجوب والتحريم توصلياً بحيث يسقط بمجرد الموافقة ، اذ لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة ، لانها مخالفة قطعية عملية» .

وتوضيحه : أن الاقسام المتصورة في الوجوب والحرمة من حيث التوصلية والتعبدية في مسألة الدوران ـ مهما كان منشؤه ـ أربعة : الاول : أن يكون الوجوب والحرمة كلاهما توصليين ، بأن يعلم أنه لو كان الحكم المحتمل هو الوجوب أو الحرمه لكان توصلياً بمعنى عدم الحاجة في امتثاله الى قصد التقرب .

الثاني : أن يكونا تعبديين ، بأن يعلم أنه لو كان الحكم المحتمل هو الوجوب أو الحرمة لكان تعبدياً .

الثالث : أن يكون أحدهما المعين كالوجوب تعبدياً ، بمعنى أنه لو كان هذا الشيء واجباً في الواقع لم يمتثل أمره الا بالاتيان بـه بقصد التقرب ، بخلاف مالو كان في الواقع حراماً ، فانه ليس تعبدياً بل هو توصلي .

الرابع : أن يكون أحدهما غير المعين تعبدياً بأن يعلم اجمالا أن أحد المحتملين تعبدي ، ولكن لايعلمه بعينه ، والاخر توصلي كذلك .

فهذه أقسام أربعة ، والموافقة القطعية متعذرة في جميعها كما لايخفى كتعذر

. . . .

المخالفة القطعية في القسم الاول والرابع منها ، ولكن يمكن تحقق المخالفة القطعية في الثاني والثالث، ولذا لم يجعل (قده) محل الوجوه الخمسة المتقدمة جميع هذه الاقسام ، بل جعل محلها خصوص القسم الاول منها ، فانه الذي يمكن القول بجريان بعض الوجوه الخمسة وهو الاباحة الظاهرية فيه ، بخلاف الثاني والثالث، فانه لاتجري فيهما الاباحة الظاهرية سواء أريدبها أصالةالبراءة عن الوجوب والحرمةالمحتملين أم أريدبها أصالة الاباحة المستفادة من خصوص حديث الحل وماهوبمضمونه .

أما عدم جريانها بمعنى أصالة البراءة ، فلانها لو جرت كان مقتضاها نفي الوجوب والحرمة ظاهراً والاذن في الفعل بأي داع كان وفي الترك كذلك ، وهذا وان لم يستلزم بنفسه مخالفة عملية ، فان مجرد الاذن في الفعل أو الترك لاينافي الاتيان به بداع قربي ، أو تركه كذلك ، الا أن نفس تجويز الشارع للفعل أو الترك مطلقاً ـ عندوران الامربين المحذورين ـ اذن في المخالفة العملية القطعية فيما اذا كانت مقدورة للمكلف ، وقد عرفت أنها مقدورة له في هذين القسمين فالاذن في الفعل أو الترك حينئذ اذن في المعصية ، وهو قبيح . ووجه قدرته على المعصية فيهما أنه على تقدير تعبدية كل من الوجوب والحرمة ـ كما في القسم الثاني ـ يقدر على أن يختار الفعل أو الترك لالداع قربي ، فتتحقق المخالفة القطعية لما هومعلوم تفصيلا من التعبدية ، وعلى تقدير تعبدية أحدهما المعين ـ كما في القسم الثالث ـ كالفعل مثلا يقدرعلى أن يأتي بالفعل بلاقصد التقرب ، فتتحقق المخالفة القطعية أيضاً .

وأما عدم جريانها بمعنى أصالة الاباحة، فلانهالوجرت ـ فمضافاً الى لزوم محذور الترخيص في المعصية القطعية أيضاً ـ يستلزم محذوراً آخر، وهو : أن

. . . .

الاباحة التي هي حكم لااقتضائي ومضاد للاحكام الاربعة الاقتضائية ـ وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة ـ تنافي تعبدية كلا المحتملين أو أحدهما المعين كما هو المفروض في القسم الثاني والثالث . وجه المنافاة : أن التعبدية متقومة بالحكم الاقتضائي كالوجوب والحرمة في مورد البحث أعني الدوران بين المحذورين ، فاذا ثبتت التعبدية في مورد كان الحكم الذي تتقوم هي به اقتضائياً.

ففي المقام حيث ان المفروض تعبدية كلا المحتملين أو أحدهما المعين فالحكم الذي تتقوم تعبديتهما أو تعبدية أحدهما به حكم اقتضائي لامحالة، وبما أن الاباحة حكم لااقتضائي فجريانها في هذه الموارد التعبدية يستلزم اجتماع النقيضين الاقتضائي واللااقتضائي، وهو محال .

وبالجملة: فجريان الاباحة الظاهرية ـ مهما أريد بها من البراءة أو الاباحة المستفادة من خصوص حديث الحل ونحوه ـ في القسمين الثاني والثالث غير ممكن، فلابد من اختصاص القول بها بالقسمين الاخرين أعني الاول والرابع يعني : ما اذا كان المحتملان توصليين أو كان أحدهما غير المعين تعبدياً، فانهما اللذان تتعذر فيهما الموافقة والمخالفة القطعيتان ، وهذا بخلاف القول بالتخيير في العمل تكويناً مع التوقف عن الحكم به رأساً ـ كما اخترناه ـ فانه لايترتب على القول به في جميع الاقسام شيء مما ذكر من المحذور أصلا. هذا غاية توضيح كلام شيخنا الاعظم .

وقد ناقش فيه المصنف (قده) بما توضيحه : أن التعبدية في القسم الثاني والثالث وان أوجبت اختصاص بعض الوجوه ـ وهي الاباحة الظاهرية ـ بالقسم الاول والرابع أعني ما اذا كانا توصليين أو أحدهما غير المعين تعبدياً ، لتعذر الموافقة والمخالفة القطعيتين فيهما ، ولترتب ما ذكر من المحذور، الا أن ذلك

الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً[١]، اذ لو كانا[٢] تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن[٣] اشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع[٤] الى الاباحة، لانها[٥] مخالفة عملية قطعية على ما أفاده

لايوجب اختصاص أصالة التخيير العقلي ـ التي هي مورد البحث ـ بهذين القسمين أعني التوصليين والتعبدي أحدهما غير المعين.

وعليه فلامانع من الحكم بالتخيير عقلا في جميع موارد دوران الامر بين المحذورين من الاقسام الاربعة المذكورة، فاذا كان المحتملان توصليين كان مخيراً بين الفعل لا لداع قربي وبين الترك كذلك، واذا كانا تعبديين كان أيضاً مخيراً بين الفعل مقترناً بنية التقرب وبين الترك كذلك، واذا كان أحدهما المعين كالوجوب تعبدياً كان أيضاً مخيراً بين الفعل مقترناً بنية التقرب وبين الترك مطلقاً يعني مقترناً بها أو غير مقترن. وكذا اذا كان أحدهما غير المعين تعبدياً، فانه أيضاً مخير بين الفعل مقترناً بنية التقرب أو غير مقترن بها وبين الترك كذلك. والسر في ذلك كله أن التخيير يعرض الفعل والترك على النحو الذي علم أن التكليف بهما قد قيد به من التعبدي والتوصلي.

١) خبر «لم يكن».

٢) هذا هو كلام الشيخ الاعظم كما تقدم متناً وتوضيحاً.

٣) جواب «لو كانا» وقوله: «كذلك» يعني تعبدياً.

٤) بالجر عطف على «طرحهما».

٥) هذا تعليل لقوله: «لم يكن اشكال» يعني: لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما وعدم جواز الرجوع الى الاباحة، وذلك لان الاباحة توجب المخالفة العملية القطعية على ما أفاده شيخنا الاعظم قدس سره، وضمير «لانها» راجع الى الاباحة.

شيخنا الاستاذ قدس سره ، الا أن[١] الحكم أيضاً فيهما[٢] اذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين اتيانه[٣] على وجه قربي بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه وتركه[٤] كذلك ، لعدم الترجيح[٥] ، وقبحه بلامرجح. فانقدح[٦] أنه لاوجه لتخصيص المورد بالتوصليين

١) هذا اشارة الى المناقشة في كلام الشيخ الاعظم (قده) وقد عرفت توضيحها بقولنا : « وقد ناقش فيه المصنف بما توضيحه ... الخ » .

٢) أي : في الوجوب والحرمة، وقوله: « كذلك » يعني: تعبديين أو أحدهما المعين تعبدياً ، والمقصود أن الحكم في الوجوب والحرمة اذا كانا تعبديين أو أحدهما المعين تعبدياً هو التخيير عقلا كحكمهما اذا كانا توصليين أو كان أحدهما غير المعين تعبدياً ، وعليه فالتخيير العقلي يجري في جميع الاقسام الاربعة .

٣) هذا الضمير وضمائر «به ، طلبه ، تركه» راجعة الى أحدهما .

٤) بالجر معطوف على «اتيانه» وقوله : « كذلك » يعني على وجه قربي .

٥) تعليل لقوله : « هو التخيير عقلا » و« قبحه » بالجر معطوف على عدم الترجيح .

٦) هذا نتيجة ماأفاده لتعميم مورد جريان أصالة التخيير، يعني : فظهر من جميع ماذكرنا أن التخيير العقلي يجري في جميع الاقسام الاربعة التي ذكرناها لمسألة الدوران بين المحذورين،لا في خصوص ما اذا كان الوجوب والحرمة توصليين أو كان أحدهما غير المعين توصلياً ، فلاوجه لاختصاص مورد الوجوه الخمسة المتقدمة التي منها التخيير العقلي بما اذا كانا توصليين أو كان أحدهما غير المعين توصلياً حتى يكون التخيير العقلي أيضاً مختصاً بهما كما أفاده الشيخ الاعظم (قده) حيث خص ـ في كلامه المتقدم ـ مورد الوجوه بهما ، نعم القول بالاباحة يختص بهما، لماتقدم من لزوم المخالفة العملية القطعية لو جرت في غيرهما.

بالنسبة[١] الى ما هو المهم في المقام وان اختص بعض الوجوه بهما[٢] كما لا يخفى .

ولا يذهب عليك[٣] أن استقلال العقل بالتخيير انما هو فيما لا يحتمل

---

١) متعلق بـ«لاوجه» والمقصود بالمهم هو التخيير العقلي المبحوث عنه في المقام وهو دوران الامر بين المحذورين ، يعني : لاوجه لتخصيص مورد الوجوه الخمسة بالتوصليين .

٢) أي : وان اختص بعض الوجوه ـ وهو الاول والخامس ـ بالتوصليين ، لعدم جريانه في التعبديين ، لوجود المانع وهو المخالفة العملية ، ولافيما اذا كان أحدهما المعين توصلياً والاخر تعبدياً .

٣) غرضه (قده) من هذه العبارة : بيان أن ما تقدم من التخيير العقلي في هذا البحث ليس مطلقاً وفي جميع الموارد ، بل مقيد بما اذا لم يكن ـ ولو احتمالا ـ لاحد الاحتمالين مزية ترجحه على الاخر ، ومعها لااستقلال للعقل بالتخيير ، فهنا بحثان أحدهما كبروي وهو عدم استقلال العقل بالحكم بالتخيير فيما اذا كان لاحد الاحتمالين مزية على الاخر ، بل يستقل بتعينه . وقوله : «ان استقلال العقل بالتخيير» اشارة الى هذا البحث الكبروي . والاخر صغروي ، وهو بيان ما هو المناط في المزية التي يوجب وجودها ـ ولو احتمالا ـ عدم استقلال العقل بالحكم بالتخيير .

أما الاول فملخص ما أفاده فيه هو : عدم استقلال العقل بالتخيير مع وجود أو احتمال رجحان في الفعل أو الترك يقتضي أهميته من الاخر ، فان احتمال الاهمية أيضاً يوجب حكم العقل بتقديم واجد هذه الاهمية المحتملة على فاقدها لكونه حينئذ من صغريات التعيين والتخيير ، كحكمه بتعين تقليد الافضل لحجية قوله قطعاً تعيناً أو تخييراً ، والشك في حجية قول غير الافضل عند المخالفة ،

الترجيح في أحدهما على التعيين[١] ، ومع احتماله[٢] لا يبعد دعوى استقلاله بتعينه [بتبعيته] كما هو[٣] الحال في دوران الامرين التخيير

وكحكمه بلزوم انقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير بدون اذنه ، لاهمية وجوب حفظ النفس من حرمة الغصب ، وهكذا .

وبالجملة: فحكم العقل بتقديم الاهم معلوماً أو محتملا مما لاينبغي الارتياب فيه . والذى يظهر من العبارة أن المصنف قاس دوران الامرين المحذورين ـ في تقديم محتمل الاهمية أو معلومها ـ تارة بدوران الامرين التعيين والتخيير كما في مسألة تقليد الافضل ، وأخرى بتزاحم الواجبين كما في انقاذ أحد الغريقين المحتمل أهميته ، وسننبه على عبارته التي يستفاد منها هذان القياسان.

١) قيد لـ «أحدهما» يعني : في أحدهما المعين. ووجه التقييد به واضح ، اذ لاعبرة باحتمال الترجيح في أحدهما لا على التعيين، فان العقل يستقل بالتخيير فيه كما يستقل به فيما لايحتمل الترجيح في أحدهما أصلا كما تقدم توضيحه .

فالمتحصل مما ذكرنا : أنه اما أن لايحتمل الترجيح في أحدهما أصلا ، أو يحتمل . وعلى الثاني فاما أن يحتمل في أحدهما غير المعين أو يحتمل في أحدهما المعين ، فعلى الاولين يستقل العقل بالتخيير، وعلى الثالث لايستقل به بل يجب العمل بما يحتمل رجحانه كما هو ظاهر.

٢) يعني : احتمال ترجيح أحدهما المعين ، وضمير « بتعينه » راجع الى «أحدهما على التعيين» .

٣) أي : كما أن استقلال العقل بتعين مايحتمل ترجيحه مسلم في دوران الامرين التعيين والتخيير، وهذا مايستفاد منه القياس الاول . وقد عرفت أنه كحجية فتوى الافضل تعييناً أو تخييراً ، والشك في حجية فتوى غير الافضل .

والتعيين في غير المقام[1] ، ولكن[2] الترجيح انما يكون لشدة

١) يعني : دوران الامربين الوجوب والحرمة، والمراد بـ « غير المقام » موارد التزاحم ، كمسألة تقديم انقاذ الغريق المحتمل أهميته ـ لاحتمال كونه عالماً ـ على انقاذ الاخر.

٢) هذا اشارة الى البحث الثاني وهو البحث الصغروي ، وتوضيح ماأفاده فيه: أن الموجب للتقديم هو أهمية الملاك الموجبة لشدة الطلب وتأكده وزيادته على الطلب في الاخر بحيث لو كان المحتملان معلومين لكان أحدهما المعين لاهميته مقدماً على صاحبه عندالمزاحمة، كمافي مثال انقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغيربدون رضاه ، فان كلا من الحكمين وهما وجوب الانقاذ وحرمة الغصب معلوم ولابد من امتثاله، وقد اتفق ابتلاء المكلف بهما في زمان واحد ، لكن لما كان وجوب حفظ النفس المحترمة أهم من حرمة الغصب كان اللازم التصرف في مال الغير لاجل انقاذ الغريق المؤمن، هذا في باب التزاحم. وفي المقام ـ وهو وجود احتمال حكمين لا نفس الحكمين الواقعيين ـ اذا كان الوجوب المحتمل أهم من الحرمة المحتملة قدم الفعل على الترك وان كان احتمال الحرمة أقوى ، اذ المدار في الترجيح على أهمية المحتمل لاأقوائية الاحتمال ، فاذا فرض أن احتمال الحرمة أقوى من احتمال الوجوب، لكن كان الوجوب المحتمل على تقدير ثبوته واقعاً أشد وأهم من الحرمة المحتملة بل المظنونة قدم احتمال الوجوب الاهم على احتمال الحرمة الاقوى كالصلاة في أيام الاستظهار، فانها اما واجبة ان كانت طاهرة واما حرام ان كانت حائضاً ، لكن حيث انها لو كانت واجبة عليها واقعاً كان وجوبها أهم من حرمتها نظراً الى أن وجوبها على تقدير ثبوته واقعاً ذاتي ، بخلاف حرمتها ، فانها على فرض ثبوتها تشريعية ، فيرجح الوجوب على الحرمة ، ولذا يحكم بوجوبها

الطلب[١] في أحدهما[٢] وزيادته على الطلب في الاخر بما [٣] لايجوز الاخلال بها في صورة المزاحمة[٤] ووجب[٥] الترجيح بها[٦]، وكذا[٧] وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران .

عليها في تلك الايام حتى لو فرض أن احتمال حرمتها ـ لاحتمال كونها حائضاً ـ أقوى من احتمال وجوبها لاحتمال كونها طاهرة .

١) المراد بشدة الطلب قوة الملاك، فان المناط في أهمية طلب من طلب آخر وآكديته هو كون الملاك الداعي للمولى الى أحد الطلبين أقوى وأشد من الملاك الداعي له الى الطلب الاخر، اذ لاريب في اختلاف مراتب الملاكات في جميع الأحكام الاقتضائية من الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة كما هو واضح .

٢) كالصلاة في المثال المتقدم .

٣) متعلق بـ « زيادته » والمراد بالموصول المرتبة والمثابة ، يعني : كانت شدة الطلب في أحدهما بمثابة توجب أهميته بأن تكون كاشفة عن زيادة في المصلحة بحيث لايجوز الاخلال بتلك الزيادة، بل يجب استيفاؤها بترجيح ما هي موجودة فيه من أحد المتزاحمين .

٤) وهذا مايستفاد منه القياس الثاني ، فان الواجبين المتزاحمين اذا كان أحدهما أهم من الاخر كانت أهميته من جهة اشتماله على ملاك أقوى ومصلحة زائدة على مصلحة مزاحمه ، فيجب مراعاة تلك الزيادة .

٥) معطوف على « لايجوز » وبيان له .

٦) هذا الضمير وضمير « بها » المتقدم راجعان الى الشدة والزيادة .

٧) معطوف على «لايجوز» يعني: كما أن العلم بشدة الطلب يكون مرجحاً في المتزاحمين المعلومين حيث يتعدد الحكم فيهما حقيقة ، فكذا يكون احتمال أهمية أحد المحتملين مرجحاً في صورة الدوران بين المحذورين الذي يكون

ولاوجه لترجيح[١] احتمال الحرمة مطلقاً[٢] لاجل[٣] أن دفع الحكم الواقعي واحداً حقيقة دائراً بين الوجوب والحرمة .

١) وهذا اشارة الى القول الثاني في مسألة الدوران بين المحذورين ، وهو وجوب الاخذ بأحدهما تعييناً بترجيح جانب الحرمة ، وقد تقدم منا ذكر الاستدلال عليه بوجوه خمسة، حيث قلنا : « واستدل عليه بوجوه خمسة الاول الاصل .... الخ » والمصنف أشار أولا الى أقوى تلك الوجوه وهو الوجه الثالث ـ حسبما ذكرناها ـ بقوله : « لاجل أن دفع المفسدة أولى ... الخ » ثم أجاب عنه بقوله : « ضرورة أنه رب واجب يكون ... » أما نفس الدليل فقد تقدم بيانه عند ذكر الاستدلال به وببقية الوجوه الخمسة على هذا القول، وأما الجواب عنه فتوضيحه : أنه ليس كل حكم تحريمي أهم من كل حكم ايجابي حتى يكون احتمال الحرمة دائماً مقدماً على احتمال الوجوب ، بل لابد من ملاحظة المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الاحكام ، فرب واجب يكون أهم من الحرام كحفظ النفس ، فانه مقدم على حرمة الغصب عند المزاحمة ، فلذا يكون احتمال وجوبه ـ مهما كان ضعيفاً ـ مقدماً على احتمال حرمة الغصب مهما كان قوياً، وكذا اذا دار الامر بين كون شخص نبياً أوساباً للنبي، فان وجوب حفظ النبي أهم قطعاً من حرمة حفظ سابه حداً . ورب حرام يكون أهم من واجب كالغصب والوضوء ، وعليه فلا يقدم احتمال الحرمة مطلقاً على احتمال الوجوب .

٢) قيد لقوله : « لترجيح » يعني : سواء كانت الحرمة مشتملة على الشدة والزيادة أم لا .

٣) متعلق بـ « لترجيح » وعلة له .

المفسدة أولى من ترك المصلحة ، ضرورة[١] أنه رب واجب يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاحمة بلاكلام، فكيف يقدم على احتماله احتماله[٢] في صورة الدوران بين مثليهما[٣] (*) فافهم .

١) تعليل لقوله : «لاوجه » وجواب عن مفاد الدليل وهو اطلاق الاولوية والترجيح، وقدعرفت توضيحه .

٢) أي : فكيف يقدم احتمال الحرام على احتمال الوجوب مطلقاً .

٣) أي : مثل الواجب والحرام المتزاحمين ، والمراد بمثليهما الوجوب والحرمة في المقام .

والحاصل : أن المناط في ترجيح أحد احتمالي الوجوب والحرمة على الاخرفي صورة دوران الامربين المحذورين هو المناط في ترجيح أحد المحتملين على تقدير العلم بهما وتزاحمهما، فكما لايكون هناك أحدهما مقدماً مطلقاً على الاخر ، بل يكون المقدم منهما ماله شدة طلب وزيادة اهتمام به سواء كان هو الواجب أم الحرام، فكذلك هنا. ولوتمت الاولوية المذكورة مطلقاً وفي جميع الموارد لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض عند التزاحم ، مع أن ترك الواجب سيئة أيضاً ، بل عد ترك الصلاة من أكبر الكبائر .

وبالجملة : فكل مايكون مرجحاً في ظرف العلم بالواجب والحرام يكون مرجحاً أيضاً في صورة احتمال الوجوب والحرمة .

*) مع اختصاصه على فرض تسليمه بماأحرز كل من المصلحة والمفسدة وعدم شموله لما احتمل ذلك، والاكان الاستدلال به لوجوب الاحتياط في الشبهة البدوية التحريمية حيث يتمحض الشك في الحرمة والاباحة أولى، اذ لامزاحم لاحتمال المفسدة هناك أصلا ، مع عدم التزام أحد به .

الى هنا انتهى الجزء الخامس من كتاب «منتهى الدراية في توضيح الكفاية» وأسأله سبحانه وتعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به اخواننا المحصلين المتقين ، وقد وقع الفراغ من تأليفه على يد مؤلفه الاقل محمد جعفر بن محمد علي الموسوي الجزائري الشوشتري المروج عفا الله عن سيئاتهما ، في جوار الروضة الشريفة العلوية على من حل بها وأولاده المعصومين أفضل الصلاة والسلام والتحية ، والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله المعصومين ، واللعنة على أعدائهم الى يوم الدين .

الفهرست

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

لفت نظر

نستدرك هنا مافاتنا التنبيه عليه وتصحيحه في محله من هذا الجزء والاجزاء المتقدمة

اما في هذا الجزء ، فموردان : أحدهما : أن المطلب المذكور في صفحة ١٣ يكون من التوضيح وليس من التعليق، فأحد الخطين المنقطين زائد .

ثانيهما : فاتنا تصحيح أرقام صفحة ٣١٦ متناً وتوضيحاً، فهي تبدأ من رقم ٢ وتختم بـ ٤ ، ولكن الصحيح أنها تبدأ من ١ وتختم بـ ٥

وأما في سائر الاجزاء ، **ففي الجزء الاول** ذكرنا في صفحة ٢٤٩ ، السطر ٨ « لم أظفر الى الان باستدلاله صلى الله عليه وآله بالاية الشريفة على عدم لياقة عابد الصنم للخلافه » وقد ظفرنا بعد المراجعة الى تفسير البرهان على استدلال النبي صلى الله عليه وآله وسلم وغير واحد من الائمة عليهم السلام بالاية الشريفة على عدم لياقة عابد الصنم لمنصب الامامة . أما استدلال النبي (ص) ففي الحديث ١٣ و١٤ ص١٥١ من المجلد الاول منه، وفي الاول منهما : « قال النبي صلى الله عليه وآله : فانتهت الدعوة الي والى أخي علي ، لم يسجد أحد

منالصنم قط ، فاتخذني الله نبياً وعلياً وصياً» فانه بمفهومه يدل على عدم لياقة من سجد لصنم لهذا المنصب الشامخ الالاهي .

وأما استدلال غيرواحد من الائمة ، ففي الحديث الاول عن الصادق عليه السلام ذيل الاية الشريفة « لاينال عهدي الظالمين يعني بذلك أن الامامة لاتصلح لمن قد عبدوثناً أوأشرك بالله طرفة عين، وان أسلمبعد ذلك » فراجع تفسير البرهان .

وفى الجزء الثانى ، في صفحة ٤٨٦ ، السطر: ٩ كلمة « عدم » زائدة ، والصحيح : « وهو القدر المتيقن »

وفى الجزء الرابع موردان : الاول سقط من المتن صفحة ٢٨ بعد كلمة حقيقة » هذه العبارة : « في صورة الاصابة كما لايخفى » .

الثاني : العبارة المذكورة في التعليقة فيصفحة ٤١٨ منقولنا: «لكن هذا الاستظهار .... الى آخر الصفحة » زائدة .

تصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٢	١٣	موهات	موهومات
٢٣	١٥	الانسدا	الانسداد
٤٠	١٨	لاول	الاول
٤٦	٤	كفاية	كفاية(٤
٤٦	٩	ان ثم	ان تم
٤٧	١	الراجح(٤	الراجح
٤٧	الاخير	سوا	سواه
٥٣	العنوان	شكال	اشكال
٥٤	١٠	لايخلوا ما	لايخلو اما
٥٨	١٩	المجهول	المجعول
٦١	٢	ما هو	وما هو
٦٩	١	صحته كذلك	صحته(١ كذلك
٦٩	١	صحته(١ بهذا	صحته بهذا
٦٩	٤	٢)	١)
٧٠	الاخير	ومن المعلوم	زائد
٧١	١٧	ثلاثة	ثلاث
٨٠	١	فافهم	فافهم(*)
٨٦	١٦	وأن	زائد
٨٩	١٠	وبالجلمة	وبالجملة
٩٧	٥	انسدد	انسداد
٩٨	٧	علم	على
٩٩	١٣	كفاية الثالث	الثالث: كفاية
١٠٤	١	صحيح(١*	صحيح(١ (×)
١٢٧	١٨	منها	منهما
١٢٧	الاخير	المعتير	المعتبر
١٣٦	١٢	الثالث	نفى الثالث

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣٧	٩	اليه	منه
١٣٧	١٧	هما	بهما
١٣٩	١٦	من أن	بأن
١٤٢	٤	بـ خصوصه	بخصوصه
١٤٢	٩	فاو	فلو
١٤٢	١٩	لا حظ	لاحظ
١٥١	٧	ثلاثة	ثلاث
١٥٣	٥	التخيير	التخيير أيضاً
١٥٤	٨	الثلاثة	الثلاث
١٦٢	٣	ثلاثة	ثلاث
١٦٥	٣	لرضاع	الرضاع
١٧٤	٦	موقوقة	موقوفة
١٧٥	١٩	القعل	العقل
١٧٨	١٤و١٥	محمد يحيى	محمد بن يحيى
٢٠٥	العنوان	تعميم	تعميم الموصول
٢٠٩	١٢	لقوله	بقوله
٢١٨	١٨	الاجزه	الأجزاء
٢١٨	١٨	ماعد	ما عدا
٢٢٥	١٠	اذ اقام	اذا قام
٢٣٣	١١	تلاحظ	يلاحظ
٢٣٣	١٢	ترتبة	ترتبه
٢٤٠	١	انه بلونه(١	انه(١ بلونه
٢٤٦	٧	كونه	كون
٢٤٩	١٥	الحكبة	الحكمية
٢٥٣	٩	لاينافى	لاتنافى
٢٥٦	١٥	لحكم	الحكم

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٥٧	١٨	كملة	كلمة
٢٨١	٥	وتكون	وكون
٢٩٥	١٢	كذلك	ذلك
٢٩٥	الأخير	١١٧	١٢٢
٢٩٧	١٧	لمحتمل	المحتمل
٢٩٩	الاخير	بقدله	بقوله
٣٠٢	١٢	بد	لابد
٣١٢	٥	ختاره	اختاره
٣١٤	١٣	الارشارد	الارشاد
٣٣٢	٤	أميرالمومنبن	أميرالمؤمنين
٣٨٧	١	الواجاب	الواجبات
٣٨٩	٣	المتام	المقام
٣٩٤	٨	غير	زائد
٣٩٦	١٦	للمثل له	للممثل له
٤٢٠	٨	ذكيبتموه	ذكيتموه
٤٢٧	١٢	رقد	وقد
٤٣٢	٢١	أقرادها	أفرادها
٤٣٧	١٩	الحل الطهارة	الحل والطهارة
٤٣٨	١٠	الموذقوة	الموقوذة
٤٣٨	١٩	فقط	فقط(١
٤٤٠	٤	مماذكى	ما ذكى
٤٤٣	١٢	لاستعمالات	الاستعمالات
٤٥٤	١٣	السملك	السمك
٤٦٢	١١	الضررة	الضرورة
٤٧٢	١٩	الوافى فى	الوافى
٤٨٢	٢١	توجبه	توجيه
٤٩١	الأخير	عير	غير
٥١٥	١٢	تكونا صريحتين	يكونا صريحين
٥٢٨	الأخير	فتتنفى	فتنتفى
٥٤٩	٤	بالاصل(٥	بالاصل(٤
٥٤٩	٤	والفرد (٤	والفرد (٥
٥٦٤	١٢	افضاء	أن افضاء
٥٧٢	١٠	دووان	دوران
٥٧٥	٢١	الوسائل	الرسائل
٥٨١	٢٠	علمى	عملى
٦٠٤	١٣	قعطاً	قطعاً
٦٠٥	٢	الوجوة	الوجوه

دار الكتاب

قم ایران

تلفن ۲٤٥٦٨